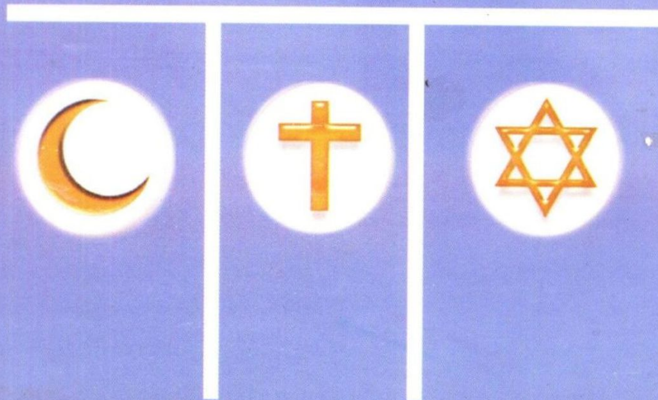
خُدا جي تاريخ

يهوديت، عيسائيت ۽
اسلام ۾ وحدانيت
جو تاريخي جائزو

A HISTORY OF GOD

ڪيرن آرم سٽرانگ

سنڌيڪار: مُنور ٻُٽ



خدا جي تاريخ

(اَ هسٽري آف گاڊ)

ڪيرن آرم اسٽرانگ

سنڌيڪار: مُنور ٻُٽ

ڪتاب جو نالو: خدا جي تاريخ
ليکڪا: ڪيرن آرمسٽرانگ
سنڌيڪار: مُنور بُٽ
فون: 3181387 0334 ۽ 0209273 0341
ڇاپو پهريون: رجب 1435هه مطابق مئي 2014ع
ڪمپوزنگ: جميل پيرزادو
فون: 6878034 0344
ٽائيٽل: عبدالله بلوچ
قيمت: -/520 رپيا

KHUDA JEE TAREEKH
By: Karen Armstrong
Translated by: Munawar Butt
Ph: 0334 3181387 & 0341 0209273
Composed by: Jameel Pirzado
Ph: 0344 6878034

استاڪسٽ

ڪاٺياواڙ اسٽور اردو بازار ڪراچي.
مدني بڪ ڊيپو لاڙڪاڻو نيشنل بوڪ ڊيپو بندر روڊ، لاڙڪاڻو.
سليم نيوز ايجنسي، نيو بس اسٽينڊ، دادو جنيد بوڪ ڊيپو دادو

سورة الإخلاص

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ○

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۚ ﴿١﴾ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۚ ﴿٢﴾
لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۙ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ
كُفُوًا اَحَدٌ ﴿٤﴾

تون فرماءِ اهو الله آهي اهو هڪ آهي. الله بي نياز آهي. نہ ان جي ڪا اولاد، نہ اهو ڪنهن کان پيدا ٿيو. ۽ نہ وري ان جو ڪو ثاني (مِٽ) آهي.

سنڌي ترجمي جو انتساب

سنڌي ترجمي جو هي ڪتاب پنهنجي مامي سائين ڊاڪٽر الهرکيو ٻٽ، رٽائرڊ پروفيسر ۽ چيئرمن لئبريري سائنس ڊپارٽمينٽ، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو جي نالي ٿو ڪريان، جنهن جي رهنمائي ۽ همت افزائي منهنجي گھڻي دل ڌڙائي جو مان انگريزي ڪتاب سنڌي ۾ ترجمو ڪرڻ جي ڪوشش ۽ همت ڪريان ٿو. البت افسوس تہ ماما سائين هاءِ بلڊ پريشر جي حملي سبب جسم جي ساڄي پاسي ۽ ڳالهائڻ جي سگھہ کان محروم ٿيڻ ڪري گھمڻ ڦرڻ ۽ ڳالهائڻ کان معذور ٿي ويا آهن، ۽ منهنجي بدنصيبي جو سندن رهنمائي ۽ مشورن کان محروم ٿيڻ ڪري ترجمي ۾ پختگي قائم ڪرڻ ۾ گھڻي ڏکيائي محسوس ڪري رهيو آهيان.

ڏٽي در دعا آهي تہ الله تعاليٰ منهنجي هن ڪاوش کي قبول ڪرڻ فرمائي ۽ ماما سائين تي خاص عنايت ڪري تڪليف کان ڇوٽڪارو عطا فرمائي. آمين.

مُنور ٻٽ

فهرست

- انتساب سنڌي ترجمو 4
- پنهنجي پاران: مُنور ٻُٽ 7
- پيش لفظ: ليکڪا 9

باب پهريون

شروع شروع ۾....... 17

باب ٻيو:

يهوديت: اڪيلو خدا (خداء واحد) 60

باب ٽيون

عيسائيت جو آغاز 105

باب چوٿون

تثليت: عيسائي خدا 137

باب پنجون

وحدانيت: اسلام جو خدا 166

باب ڇهون

فلاسافرن جو خدا 210

باب ستون

صوفين جو خدا 253

بابت اٺون

مصلحن (سڌارڪن) جو خدا 306

باب نائون

روشن خيالي 347

باب ڏهون

خدا جي عدم موجودگي؟ 407

باب يارهون

چا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟ 441

- حوالا 466
- ڏسٽي (انڊيڪس) 488

پنهنجي پاران

مون جڏهن محترم عبدالرحمان عزام جو ڪتاب "الرسالہ الخالده" (عربي)، انگريزي ترجمي "دي ايٽرنل ميسيج آف محمد" (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) تان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيو هيو تہ ترجمي جي اصلاح لاءِ ماما سائين ڊاڪٽر الهرکيو ٻٽ سان ملاقاتون ڪيون، جيڪو ان وقت سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو ۾ لئبريري سائنس ڊپارٽمينٽ جي پروفيسر ۽ چيئرمين جي حيثيت ۾ فرائض ادا ڪري رهيو هيو. اهو ڪتاب "حضرت محمد صلي الله عليه وآله وسلم جو آفاقي پيغام" جي نالي سان سنڌي ۾ ڇپجي پڌرو ٿي چڪو آهي.

ان ڪان پوءِ مون سيد امير علي جو جڳ مشهور ڪتاب "دي اسپرٽ آف اسلام" انگريزيءَ تان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪرڻ دوران ماما سائين ڪان ترجمي جي اصلاح ۽ رهنمائي لاءِ ملاقاتون ڪيون. ڪتاب جو سنڌي ترجمو ڪري پبلشر جي حوالي ڪيو. انگريزي ۽ اردو ترجمي واري نالي "روح اسلام" جي مماثلت سان مون بہ سنڌي ترجمي کي "اسلام جو روح". ڪالو ڏنو پر پبلشر صاحب ان ۾ نالي جي تبديلي ڪري "اسلام جي تاريخ" جي نالي سان ڇپرائي ڇڏيو جيڪو گهڻو مقبول ٿيو ڇو تہ ڪجهہ پڙهندڙن مهرباني فرمائي منهنجي فون نمبر 0334 3181387 تي رابطو ڪري همت افزائي ڪئي ۽ ترجمي کي پسند ڪرڻ جو اظهار فرمايو. جنهن لاءِ سندن ٿورائتو آهيان.

انهن ملاقاتن دوران ماما سائين مون کي اِيءِ جِيءِ پارنڊر(E.G. Parrinder) جو ڪتاب "واٽ ورلڊ رليجنس ٽيچ" (What World Religions Teach) ڏنو ۽ مشورو ڏنو تہ انهيءَ ڪتاب جو سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪر. ان کان اڳ ڪئمبرج يونيورسٽي جي پروفيسر ريوبن ليوي (Reuben levy) طرفان انگريزيءَ ۾ لکيل ڪتاب "اسلام جو سماجي ڍانچو" ("دي سوشل اسٽرڪچر آف اسلام"The Social Structure of Islam) ۽ محترمہ ڪيرن آرمر سٽرانگ جي انگريزي ڪتاب "اي هسٽري آف گاڊ" جو ياسر جواد صاحب طرفان اردو ترجمو "خدا ڪِي تاريخ" بہ نظر مان گذريل هئا. تنهي ڪتابن جي پڙهڻ سان مون اهو محسوس ڪيو تہ "واٽ ورلڊ رليجنس ٽيچ" ۽ "دي سوشل اسٽرڪچر آف اسلام" درسي ڪتابن جي حيثيت ۾ لکيل آهن ۽ برطانيہ ۽ آمريڪا ۾ ڪاليج ۽ يونيورسٽي جي شاگردن کي پڙهائڻ ذريعي اسلام جي معلومات فراهم ڪرڻ جي مقصد سان لکيل آهن. تنهن ڪري مون انهن ڪتابن جي ترجمي ڪرڻ کي فائديمند ڪونہ سمجهيو. البت محترمہ آرمر سٽرانگ جي ڪتاب جو اردو ترجمو پڙهڻ کان پوءِ مون ارادو ڪيو تہ ان جو بجاءِ اردو تان ترجمو ڪرڻ جي اصل انگريزي ڪتاب تان ترجمو ڪجي.

پبلشر صاحب سان انهيءَ خواهش جو اظهار ڪيو تہ ان هڪدم انگريزي ڪتاب گهرائي ڏنو ۽ ترجمو ڪرڻ لاءِ بہ تاڪيد ڪيو. مون بہ همت ٻڌي ترجمو ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو. ترجمي دوران اردو ڪتاب ۾ موجود مواد تان بہ مدد ورتي وئي آهي. افسوس تہ انهيءَ دوران ماما سائين هاءِ بلڊ پريشر ڪري گهمڻ ڦرڻ ۽ ڳالهائڻ جي سگهہ کان محروم ٿي ويا ۽ مان هن ڪتاب جي اصلاح لاءِ ماما سائين جي رهنمائي حاصل ڪونہ ڪري سگهيس. پر "همت مردان مدد خدا جي" قول تي عمل ڪندي ڪوشش جاري رکي ۽ همت ڪونہ هاري.

ترجمي کي سنڌي سٽاءَ ۾ چڱي انداز ۾ پيش ڪرڻ ۾ ڪيترو ڪامياب ٿيو آهيان اهو تہ پڙهندڙ ٻڌائيندا. البت هڪڙي سٺي ڪتاب کي سنڌي پڙهندڙن آڏو پيش ڪرڻ جي تمنا ۾ مان ضرور ڪامياب ٿيو آهيان. اميد تہ پڙهندڙن جي همت افزائي ڪرڻ سان اڳتي بہ ڪوشش جاري رکي سگهندس.

هڪڙي وضاحت ضروري آهي تہ توڙي جو مان مسلمان هجڻ ناتي ليکڪا طرفان ڪتاب ۾ شامل ڪيل ڪيترن خيالن سان متفق ڪونہ آهيان پر خيانت کان بچڻ لاءِ ڪتاب جو پورو ترجمو پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

مُنور ٻُٽ

پيش لفظ

ٻاراڻي عمر ۾ منهنجا ڪيترائي مضبوط مذهبي عقيدا هيا پر خدا ۾ ڪو ٿورڙو يقين هيو. تقابلي نسبتن واري ڪنهن فرقي ۾ "عقيدي" ۽ "يقين" جيڪي اسان کي انهي قابل ڪن ٿا تہ انهن تي پنهنجو ڀروسو رکون، ۾ وڏو ۽ واضح فرق آهي. مون بنا ڪنهن شڪ جي خدا جي وجود کي مڃيو ٿي، مون حضرت عيسيٰ عليه السلام جي عشاء رباني جي دعوت ۾ حقيقي طور (بنفس نفيس) موجودگي، ڪليسا جي مقدس ريتن رسمن جي تاثير،جزا ۽ سزا جي عمل ۽ عالم برزخ جي حقيقي مقصد ۾ پڻ يقين رکيو ٿي. بهرحال، مان اهو نٿي چئي سگهان تہ حتمي "حقيقت" جي خاصيت بابت انهن مذهبي خيالن ۾ منهنجي عقيدي مون کي ڪو گهڻو اعتماد ڏياريو تہ هتي دنياوي حياتي سٺي يا چڱائي واري هئي. منهنجي ٻارپڻي جي رومي ڪئٿولڪ مورڳو ڀيڄاريندڙ عقيدو هئي. جيمس جوائس (James Joyce) پنهنجي ڪتاب "پورٽريٽ آف دي آرٽسٽ ائز اي ينگ مئن" (Portrait of the Artist as a Young Man) ۾ صحيح لکيو آهي: خطبن ۾ دوزخ جي باهہ بابت مون پنهنجو حصو ٻڌو ٿي. دراصل خدا جي مقابلي ۾ دوزخ هڪڙي وڌيڪ ٺوس حقيقت لڳي ٿي، ڇاڪاڻ تہ اها ڪا شي هئي جنهن کي مان تصور ۾ ويهاري ٿي سگهيس. ٻئي پاسي خدا ڪنهن حد تائين مبهم خاڪو هيو جنهن جي ڪنهن سمجهہ ۾ ايندڙ تاثر بجاءِ مورڳو نہ سمجهہ ۾ ايندڙ تجريدي خيالن ۾ وضاحت پيش ڪئي وئي هئي. جڏهن مان اٺن سالن جي عمر جي هيس تہ مون "خدا ڇا آهي؟" واري سوال لاءِ هن مذهبي اصول واري جواب کي ذهن ۾ ويهاري ڇڏيو هيو: خدا سڀ کان اعليٰ طاقت آهي، جيڪو اڪيلو پاڻ ئي پاڻ موجود آهي ۽ سڀني ڪماليتن ۾ لامحدود آهي." انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي تہ اها منهنجي لاءِ معمولي ڳالهہ هئي ۽ مان ايئن چوڻ لاءِ تيار آهيان تہ ان اڄا تائين مون کي تسلي ڪونہ ڏني آهي. اها سدائين هڪڙي نمايان طور غير تسلي بخش، بناوٽي ۽ اجائي وصف محسوس ٿيندي رهي، آهي،بهرحال، هن ڪتاب لکڻ کان پوءِ مون کي معلوم پيو آهي تہ اها ڳالهہ بہ صحيح ڪونهي.

مان وڏي ٿيندي رهيس، مون تسليم ڪيو تہ خوف جي بجاءِ مذهب ۾ گهڻو ڪجهہ آهي. مون درويشن جي سوانح عمرين، فلسفي شاعرن، ٽي. ايس ايليٽ (T.S. Eliot) ۽ صوفين جي عام فهم لکڻين مان ڪجهہ پڙهيون. مان عام دعائن جي خوبصورتي کان متاثر ٿيڻ لڳيس ۽ توڙي جو خدا ڏورانهون رهيو پر مون محسوس ڪيو تہ ان کي ڳولڻ ممڪن آهي ۽ خيالي تصور سموري پيدا ٿيل حقيقت جي هئيت بدلائي ڇڏيندو. ايئن

ڪرڻ لاءِ مان هڪڙي مذهبي جماعت ۾ داخل ٿي ويس. هڪڙي سيڪڙات ۾ نوجوان راهبہ جي حيثيت ۾ مون ديني يقين بابت گھڻو ڪجھ پرايو. مون پاڻ کي معافي طلب ڪندڙ دعائن، آسماني ڪتاب، دينيات ۽ چرچ جي تاريخ جو مطالعو ڪرڻ لاءِ وقف ڪري ڇڏيو. مون راهباڻي زندگيءَ جي تاريخ ۾ ووڙڻ شروع ڪيو ۽ پنهنجي جماعت جي دستور جو تفصيلي جائزو وٺڻ ۾ جنبي ويس. جيڪو دستور اسان کي دل و جان سان سکڻو هيو. وڏي عجب جي ڳالھ آهي تہ انهن مان هر ڪنهن ۾ خدا بابت تمام ٿورڙو تصور پيش ڪيل هيو. لڳو پئي تہ ڌيان صرف ثانوي حيثيت وارين ڳالهين تي ۽ مذهب جي گھٽ اهميت وارن پهلوئن تي ڏنو ويو آهي. مان عبادت ڪرڻ دوران پنهنجو پاڻ مونجهاري جو شڪار هوندي هيس. مان ذهن تي زور ڏيڻ جي ڪوشش ڪندي هيس تہ اندر ۾ خدا جي تصور کي ويهاريان پر اهو سخت ڪارفرما رهيو جنهن منهنجي طرفان اصول جي هر پيچڪڙي کي نظر ۾ تي رکيو يا لالچائي گم تي ويو تي. مون درويشن جي بيخودين جي باري ۾ جيترو گھڻو پڙهيو ٿي ايترو وڌيڪ مان پاڻ کي ناڪام ٿي سمجھيو. ڏکويل حالت ۾ مان باخبر هيس تہ جيڪو ٿورو گھڻو مون مذهبي تجربو حاصل ڪيو هيو اهو ڪنهن حد تائين منهنجين پنهنجين ڪوشش جي حاصلات هيو ڇوتہ مان پنهنجن احساسن ۽ تصور مطابق ڪم ڪندي هيس. ڪڏهن ڪڏهن هڪڙو دلي لڳاءُ وارو احساس پوپ گريگوري جي حمديہ گيت جي موسيقي جي خوبصورتي ۽ عام دعائن لاءِ جمالياتي رد عمل هوندو هيو پر پنهنجي غورو فڪر ذريعي حاصل ڪيل تجربي کان سواءِ ٻئي ڪنهن بہ ذريعي مان مون کي اصل ۾ ڪجھ بہ حاصل ڪونہ ٿيو. نبين سڳورن ۽ صوفين طرفان بيان ڪيل خدا جي ڪڏهن بہ ڪا جهلڪ ڪونہ ڏٺي. حضرت عيسيٰ عليه السلام جنهن جي باري ۾ اسان "خدا" هجڻ بابت حد کان گھڻو ڳالهائيندا هياسين صاف طور تي هڪڙي تاريخي شي لڳو منجهيل نموني سان اڳوڻن نوادرات ۾ پوريل. مان چرچ جي ڪجھ عقيدن جي باري ۾ بہ ڳوڙهن شڪ شبهن ۾ مبتلا ٿيڻ لڳيس. ڪوبہ ماڻهو اهو يقيني طور تي ڪيئن ڄاڻي ٿي سگھيو تہ عيسيٰ (عليه السلام) نالي انسان مجسم خدا هيو ۽ اهڙي عقيدي جو ڪهڙو مطلب هيو؟ ڇا نئون عهدنامو واقعي انهن ڳالهين بابت تفصيل سان ٻڌائي ٿو جيڪي انتهائي تضاد واريون آهن. مثال طور: ٽن خدائن وارو نظريو - يا اهوبہ عقيدي جي ڪيترن ٻين فقرن وانگر جيروسلم(يروشلم) ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان صديون پوءِ مذهبي ماهرن طرفان هٿ ٺوڪيل ڳالھ هئي.

آخرڪار ڏک مان، مون مذهبي زندگي ڇڏي ڏني ۽ هڪڙو دفعو ناڪامي ۽ بيوسي جي بار کان آزاد ٿي ويس. مون محسوس ڪيو تہ منهنجو خدا ۾ يقين خاموشيءَ سان گم ٿي ويو. ان منهنجي زندگيءَ تي ڪڏهن بہ حقيقي طور اثر ڪونہ ڪيو هيو. توڙي جو مون پنهنجي وس آهر، ان طرفان ايئن ڪري سگھڻ لاءِ گھڻي ڪوشش ڪئي هئي. هاڻي جڏهن مون ان بابت پاڻ کي ايترو فڪرمند ۽ قصور وار نٿي سمجھيو تہ اهو هڪڙي

حقيقت هجڻ کان گهٽ۾ گهٽ اوجهل ٿي ويو. بهرحال، مذهب ۾ منهنجي دلچسپي جاري رهي ۽ مون مذهبي تجربي جي نوعيت ۽ عيسائيت جي اوائلي تاريخ جي باري ۾ ٽيليويزن تي ڪيترائي پروگرام ڪيا. مون مذهب جي تاريخ بابت جيترو گهڻو پڙهيو ۽ سکيو منهنجا وهم ايترو وڌيڪ درست ثابت ٿي ويا. هڪڙي ٻار جي حيثيت ۾ بنا ڪنهن سوال جي مون جيڪي عقيدا قبول ڪيا هيا، اهي حقيقت ۾ هٿ ٺوڪيل هيا. وقت جي ڏگهي وهڪري دوران ٺاهيا ويا هيا. لڳي ٿو تہ سائنس خالق مالڪ خدا کي ثابت ڪري ڇڏيو آهي ۽ بائيبل جي عالمن ثابت ڪيو هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪڏهن بہ خدا هجڻ جي دعوي ڪونہ ڪئي هئي. مرگهي واري وانگر مون وٽ بہ خيالي منظرن جون جهلڪيون هيون. جن لاءِ مون کي خبر هئي تہ اهي محض ذهني خاميون آهن: ڇا درويشن جون روحاني بشارتون ۽ بيخوديون پڻ هڪڙو دماغي خلل هيون؟ هلندي هلندي خدا هڪڙي انوکي شي لڳو. اهڙي شي جيڪا انساني نسل پالي وڏي ڪئي هئي.

راهبہ جي حيثيت ۾ ڪيترن سالن تائين ڪم ڪرڻ جي باوجود مان ڪونہ ٿي مڃان تہ منهنجو خدا بابت تجربو انوکو آهي. خدا بابت منهنجا خيال ٻاراڻي عمر ۾ ٺهيا هيا ۽ ٻين مضمونن ۾ منهنجي وڌندڙ ڄاڻ سان هم قدم ٿي نہ سگهيا. مون فادر ڪرسمس لاءِ سادن ٻاراڻن خيالن ۾ تبديلي ڪئي هئي. جيتريون ٻاراڻي عمر ۾ ممڪن ٿي سگهيون هيون انهن جي مقابلي ۾ انسان کي پريشان ڪندڙ صورتحال جي پيچيدگين کي وڌيڪ پختي سمجهہ سان محسوس ڪرڻ لڳي هيس. البت خدا بابت منهنجن اوائلي منجهيل خيالن ۾ ڪا ڦير ڦار ڪونہ ٿي هئي ۽ نہ سڌارو آيو هيو. منهنجي غيرمعمولي مذهبي معلومات کان سواءِ بہ ماڻهن کي خبر هوندي تہ خدا بابت انهن جو تصور بہ ٻالڪپڻي ۾ ٺهيو هيو. انهن ڏينهن کان پوءِ اسان ٻاراڻين ڳالهين کي وساري ڇڏيو آهي ۽ اسان جي پهرين سالن واري خدا کي ذهن مان ڪڍي ڇڏيو آهي.

تاهم مذهب جي تاريخ بابت منهنجي مطالعي سان پڌرو ٿيو آهي تہ انسان روحاني جانور آهن. دراصل اهو بحث طلب معاملو آهي تہ انساني نسل ("هومو سئپينس" Homo Sapiens) پاڻ ئي مذهبي ("هومو رليجس" Homo Religious) پڻ آهي. مرد ۽ عورتون جيئن ئي مڪمل طور انسان ٿيا تہ انهن ديوتائن کي پوڄڻ شروع ڪيو. انهن ساڳي وقت مذهب بہ ايجاد ڪيا. جيئن انهن هنري ڪم ايجاد ڪيا. اهو محض انهيءَ ڪري ڪونہ ٿيو تہ انهن سگهارين طاقتن کي خوش ڪرڻ ٿي گهريو پر انهن اوائلي عقيدن حيرت ۽ اسرار جي انهن جذبن جو اظهار ٿي ڪيو جيڪي لڳي ٿو تہ سدائين هن خوبصورت بلڪ ڀوائتي دنيا جي انساني تجربي جو لازمي جزرهيا آهن. هنر وانگر مذهب بہ زندگيءَ ۾ تڪليفون برداشت ڪرڻ جي باوجود مطلب ۽ قدر معلوم ڪرڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش رهيو آهي. ٻي ڪنهن انساني ڪرت وانگر مذهب کي بہ غلط استعمال ڪري سگهجي ٿو بلڪ هميشه ڪنهن حد تائين اسان ايئن ڪندا بہ رهيا آهيون. اهو استحصالي بادشاهن ۽ پادرين طرفان ابتدائي طور تي سيڪيولر خاصيت سان ڪونہ

ڳنڍيو ويو هيو پر انسان ذات لاءِ فطري هيو. حقيقت ۾ اسان جي موجوده سيڪيولرازم مڪمل طور تي هڪڙو نئون تجربو آهي، جنهن جو انساني تاريخ ۾ ڪو مثال موجود ڪونهي. اسان کي اڃا ڏسڻو آهي ته اهو نظريو ڪيئن ٿو ڪم ڪري. اهو چوڻ به سچ آهي ته اسان جي مغربي آزاد خيالي واري انسان دوستي اها شي ڪونهي جيڪا اسان ڏانهن قدرتي طور اچي ٿي: هنر ۽ شاعري جي لاءِ داد ڏيڻ واري ميڄاڻ وانگر اها به بهتر بڻائڻي پوندي، انسان دوستي خود خدا کان سواءِ هڪڙو مذهب آهي. ظاهر آهي، سڀئي مذهب خدا پرست ڪونه آهن. اسان جي اخلاقي سيڪيولر خيال کي پنهنجا دلي ۽ ذهني ضابطا آهن ۽ انساني زندگي جي حتمي مقصد ۾ يقين ڪرڻ جا ذريعا مهيا ڪري ٿو. جيڪي ڪنهن وقت وڏيڪ روايتي مذهبن طرفان مهيا ڪيا ويا هيا.

جڏهن مون خدا جي تجربي ۽ خيال جي انهي تاريخ کي يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام جي ٽن هڪبئي سان تعلق رکندڙ وحدانيت وارن عقيدن ۾ ڳولڻ شروع ڪيو ته مون اهو ڳولڻ جي اميد ڪئي ته خدا صرف انساني ضرورتن ۽ خواهشن جو ذهني نقش هوندو. مون سوچيو ٿي ته "اهو" معاشري جي ترقيءَ جي هر مرحلي تي ان جي اُڪيرن ۽ انديشن جي عڪاسي ڪندو. منهنجون اڳڪٿيون مڪمل طور تي بنا جواز جي ڪونه هيون پر مان پنهنجن ڪجهه نتيجن تي حيران ٿي وئي آهيان: ڪاش اهو سڀ ڪجهه مون کي ٽيهه سال اڳ معلوم ٿئي ها جڏهن مان مذهبي زندگي شروع ڪرڻ واري هيس. اهو مون کي اهو پڌرڻ جي وڏي ڳڻتيءَ کان بچائي ڇڏي ها ته - تنهي عقيدن ۾ موجود نامور وحدانيت پسندن کان۔ مثان لهي اچڻ جو خدا لاءِ . انتظار ڪرڻ جي بجاءِ مان پنهنجو پاڻ سوچي سمجهي ان جو تصور پيدا ڪيان ها. پيا يهودي عالم (ربي Rabbis)، پادري ۽ صوفي مون کي اُڪين تي ڪٽي ڇڏين ها. اهو بانور ڪندي ته خدا۔ ڪنهن به نموني ۾۔ هڪڙي "موجود" حقيقت هيو اهي مون کي تنبيهه ڪن ها ته ڪنهن صفاتي شي وانگر ان جو تجربو ڪرڻ جي تمنا نه ڪر. ان کي صرف عام عقلي عمل ذريعي ڳولي سگهجي ٿو. اهي مون کي اهو پڌائين ها ته اهم خيال ۾ خدا تخليقي تصور جي پيداوار آهي، جيئن شاعري يا موسيقي جنهن کي مان ايترو جوش ڏياريندڙ سمجهان ٿي. ٿورا انتهائي معتبر توحيد پرست خاموشي سان ۽ چڱيءَ طرح مون کي پڌائين ها ته خدا جو ڪو حقيقي وجود ڪونهي۔ ۽ ان جي باوجود "اهو" دنيا ۾ نهايت اهم حقيقت آهي.

هي ڪتاب خود خدا جي بيان ڪرڻ کان مٿي حقيقت جي تاريخ ڪونه هوندو، جيڪا ڳالهه وقت ۽ نئين تجربي کان مٿانهين آهي، پر ان طريقي جي تاريخ هوندي جنهن سان عورتن ۽ مردن ان جو حضرت ابراهيم عليه السلام کان وٺي اڄ ڏينهن تائين ادراڪ حاصل ڪيو آهي. خدا لاءِ انساني تصور جي هڪڙي تاريخ آهي. جيئن ته اهو ماڻهن جي هر ٽولي ۾ ٿورڙي فرق سان سدائين ڪا شي سمجهيو ويو آهي جن ان کي وقت جي مختلف گهڙين ۾ استعمال ڪيو آهي. انسان ذات جي هڪڙي پيڙهي کان ٻي پيڙهي ۾ خدا جو ٺاهيل تصور ڪنهن ٻئي نسل ۾ بي معنيٰ ٿي سگهي ٿو دراصل هن بيان "مان

خدا کي ميجان ٿو“ ۾ ڪا گهربل معنيٰ ڪونهي، جيئن ڄاڻايل آهي، پر ان جو مطلب ڪنهن ٻئي بيان وانگر لاڳاپيل تناظر ۾ آهي. ڪا شي جڏهن ڪنهن خاص برادريءَ طرفان پڌرو ڪجي. تنهن ڪري لفظ ”خدا“ ۾ هڪڙو سدائين ساڳيو رهندڙ تصور شامل ڪونهي، پر ان لفظ ۾ معنائن جا سمورا جزا شامل آهن. جن مان ڪي متضاد آهن يا مورڳو باهمي طور امتيازي آهن. جيڪڏهن خدا لاءِ قياس ۾ اها لچڪ نہ هجي ها تہ اهو هڪڙو وڏو انساني تصور ٿيڻ لاءِ باقي رهي نہ سگهي ها. جڏهن خدا جو هڪڙو خيال ختم ٿي ويو آهي جو ڪا معنيٰ رکي يا تعلق رکي تہ اهو خاموشيءَ سان رد ڪيو ويو آهي ۽ هڪڙي نئين عقيدي سان تبديل ڪيو ويو آهي. جيئن تہ بنياد پرستي تاريخ جي مخالفت ۾ آهي انهيءَ سبب هڪڙو بنياد پرست انهيءَ ڳالهہ کان انڪار ڪندو: اهي ميجين ٿا تہ حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ پوءِ اچڻ وارن نبين سڳورن،سڀني پنهنجي خدا جو بلڪل ايئن تجربو ڪيو جيئن ماڻهو هاڻي ڪن ٿا. تاهم جيڪڏهن اسان پنهنجن ٽنهي مذهبن تي ڌيان ڏيون تہ اهو واضح ٿيندو تہ ”خدا“ جو ڪو ظاهري منظر ڪونهي: هر نسل پنهنجي مطلب مطابق خدا جو تصور پيدا ڪيو آهي. دهرين لاءِ بہ ساڳي ڳالهہ صحيح آهي. اهو بيان تہ ”مان خدا کي ڪونہ ٿو ميجان“، هميشه تاريخ جي هر دؤر ۾ ٿورڙي مختلف معنيٰ وارو رهيو آهي. اهي ماڻهو جن کي سالن کان ”دهريو“ ڪوٺيو ويو آهي تن سدائين خدا جي ڪنهن خاص تصور کان انڪار ڪيو آهي. ڇا اهو ”خدا“ جنهن جو دهريا اڄ انڪار ڪري رهيا آهن، اسان جي ابن ڏاڏن واروخدا، نبين سڳورن وارو خدا، فلاسافرن وارو خدا،صوفين وارو خدا، يا ارڙهين صدي جي موحدن وارو خدا آهي؟ انهن سڀني خدائي سوچن کي يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن پنهنجي تاريخ جي مختلف موڙن تي بائيبل ۽ قرآن شريف وارو خدا هجڻ طور احترام جي نظر سان ڏٺو آهي. اسان ڏسنداسين تہ اهي هڪ ٻئي کان گهڻو مختلف آهن. دهريت اڪثر ڪري هڪڙي عارضي ڪيفيت رهي آهي: ايئن يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن کي سندن لادين (پاگان Pagān) هممصر ”دهريو“ سڏيندا هيا ڇوتہ انهن خدا جي هستي ۽ غيرجسماني طاقت لاءِ هڪڙو انقلابي خيال اپنايو هيو. ڇا موجوده دهريت ”خدا“ جو ساڳيو انڪار آهي جيڪو اسان جي زماني جي مسئلن لاءِ گهڻو اطمينان بخش ڪونهي؟

ان جي ٻي دنياداري جي باوجود مذهب انتهائي نتيجي خيز آهي. اسان کي معلوم ٿيندو تہ اهو خدا جي ڪنهن خاص تصور جي ڪم ڪرڻ لاءِ تمام گهڻو اهم آهي. بجاءِ ان جي جو ان لاءِ منطقي طور يا سائنسي طور پختو ٿئي. جيئن ئي اهو اثر وڃائيندو تہ ان کي تبديل ڪيو ويندو. ڪڏهن ڪڏهن ڪنهن ڳالهہ لاءِ بنيادي طور مختلف. انهيءَ ڳالهہ اسان جي پنهنجي زماني کان اڳ وارن گهڻن موحدن کي پريشان ڪونہ ڪيو هيو، ڇو تہ انهن کي پوري پڪ هئي تہ خدا لاءِ انهن جا خيال نوس ڪونہ هيا پر فقط عارضي ٿي ٿا سگهن. اهي مڪمل طور تي انسان جا ٺاهيل هيا، بيو ڪجهہ بہ نٿي ٿي سگهيا، ۽

جنهن ناقابل بيان حقيقت جي اهڃاڻ کي انهن ظاهر ٿي ڪيو ان کان بلڪل ڌار هيا. انهي خاص امتياز جي اهميت بيان ڪرڻ جا ڪن ته بلڪل بي ادبي وارا اطريقا اختيار ڪيا. وچين زماني (قرونِ وسطيٰ) جو هڪڙو صوفي ايتري حد تائين وڃي چوڻ لڳو ته انهي حتمي حقيقت جو جنهن کي غلطيءَ سان خدا چيو وڃي ٿو بائيبل ۾ ڪو ذڪر ئي ڪونهي. تاريخ جي سموري عرصي دوران مردن ۽عورتن ڪنهن هستي جي سگهاري وجود کي محسوس ڪيو آهي، جيڪو عام رواجي دنيا کان برتر لڳي ٿو. دراصل اها انساني ذهن جي مخصوص حالت آهي جيئن ان کي سمجهه ۾ نه ايندڙ خيالن کي انهي طريقي سان لڪائي سگهي. بهرحال اسان ان جي تشريح ڪرڻ چاهيون ٿا. بالاتر هستيءَ جو اهو انساني تجربو زندگيءَ جي هڪڙي حقيقت آهي. هر ڪو ماڻهو ان کي خدا ڪونه مڃيندو: ٻڌمت وارا، جيئن اسان کي معلوم ٿيندو انڪار ڪندا ته ڪو انهن جا خيالي منظر يا ادراڪ ڪنهن مافوق الفطرت قوت جي ذريعي مان حاصل ٿيل آهن: اهي انهن کي انسان ذات لاءِ فطري سمجهن ٿا. بهرحال، سڀئي وڏا مذهب انهيءَ تي اتفاق ڪندا ته رواجي خيالي ٻوليءَ ۾ انهي بالاتر هستي جي باري ۾ ٻڌائڻ ممڪن ڪونهي. موحدن (وحدانيت پرست) انهي بالاتر هستي کي "خدا" سڏيو آهي. پر انهن ان کي اهم شرطن سان چوڌاري گهيري ڇڏيو آهي. مثال طور: يهودين کي خدا جو مقدس نالو پڪارڻ کان منع ٿيل آهي ۽ مسلمانن کي ڏسجڻ جهڙي عڪس ۾ خدا جو نقشو چٽڻ جي ڪڏهن به ڪوشش ناهي ڪرڻي. ضابطو هڪڙو تاڪيد نامو آهي ته جنهن حقيقت کي اسان "خدا" سڏيون ٿا، اها مڙني انساني اظهارن کان بالاتر آهي.

اها عام سوچ ۾ ڪا تاريخ ڪونه هوندي، چو ته خدا جو تصور هڪڙي نقطي کان اُسري آخري تصور ڏانهن درجي به درجي واري انداز ۾ ترقي ڪونه ڪئي آهي. سائنسي علم جا تجريدي خيال ايئن ٻڌائين ٿا پر مذهب ۽ آرٽ (Art) ائين نٿا چون. بلڪل ايئن جيئن عشقيه شاعري ۾ موضوعن جو فقط ٻڌايل تعداد آهي، ايئن ماڻهو پڻ خدا جي باري ۾ ساڳي ڳالهه ورجائي ورجائي ٻڌائيندا رهيا آهن. حقيقت ۾ اسان کي يهودين عيسائين ۽ مسلمانن ۾ خدا جي باري ۾ تصورن جي متاثرڪندڙ هڪجهڙائي ڏسڻ ۾ ايندي، انهيءَ جي باوجود ته يهودي ۽ مسلمان، عيسائين جي ٽن خدائن ۽ خدا جي انساني روپ وارن نظرين کي گهٽو ڪري ڪفر وارو عمل سمجهن ٿا. انهن به انهن اختلافي عقيدن جا پنهنجا مؤقف پيش ڪيا آهن. انهن عالمي فڪري سوچن جي هر اظهار ۾ ٿورڙو فرق آهي. بهرحال، انساني تصور جي ايجاد ۽ ڏات ڏيکاري ٿي ته اهو "خدا" بابت پنهنجي تصور جو اظهار ڪرڻ لاءِ جدوجهد ڪندو رهي ٿو.

جيئن ته اهو هڪڙو ڏکو موضوع آهي، مون ڄاڻي واڻي پاڻ کي هڪڙي خدا تائين محدود رکيو آهي، جنهن جي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان عبادت ڪن ٿا. توڙي جو مون ڪڏهن حتمي حقيقت لاءِ لادين(پاگان)، هندن ۽ ٻڌمت وارن جي خيالن کي وحدانيت واري پهلو کي وڌيڪ صاف ٻڌائڻ وارو سمجهيو آهي. ايئن لڳي ٿو ته خدا جو

تصور انهن مذهبن ۾ موجود تصورن سان گهڻي حد تائين ويجهو آهي، جيڪي مذهب بلڪل آزادانه طور اُسريا. خدا جي حقيقت بابت اسان ڪهڙي به نتيجي تي پهچون، انهي تصور جي تاريخ انساني ذهن ۽ اسان جي امنگ جي باري ۾ ڪا اهم ڳالهه اسان کي ضرور ٻڌائيندي اڪثر مغربي معاشري جي سيڪيولر ڪردار جي باوجود، خدا جو تصور اڃا تائين لکين ماڻهن جي زندگين کي متاثر ڪري ٿو. تازن جائزن ۾ اهو معلوم ٿيو آهي ته نوانوي سيڪڙو آمريڪي خدا کي مڃين ٿا: پر سوال اهو آهي ته ايترن گهڻن پيش ڪيل خدائن مان اهي هڪڙي "خدا" تي متفق ٿيندا؟

ديني ادب اڪثر ڪري هر پهلو کان مبهم ۽ اختصار وارو رهي ٿو پر خدا بابت تاريخ حساس ۽ جذباتي رهي آهي. حتمي حقيقت جي ڪجهه بين تصورن جي خلاف اصل ۾ اهو جدوجهد ۽ ايذاءَ جي پيڙائن ذريعي ڏيان ۾ آيو هيو. اسرائيلي پيغمبرن جسماني تڪليف طور پنهنجي خدا جو تجربو ڪيو جنهن تڪليف سندن هر عضوو ڇڪي ڪڍيو ۽ انهن کي جوش ۽ فخر سان ڀري ڇڏيائين. جنهن حقيقت (هستي) کي اهي خدا سڏيندا هيا، توحيدي اڪثر ڪري ان جو تصور وڏي تڪليف واري حالت ۾ ڪندا هيا. اسان کي جبل جي چوٽين، اونداهي، اهنجائي، سوليءَ تي لٽڪيلن، ۽ دهشت بابت پڙهڻو پوندو. خدا جو مغربي تصور خاص ڪري دهشتناڪ لڳو ٿي. انهي موروثي آزمائش جو ڪهڙو سبب هيو؟ ٻيا توحيدي روشني ۽ نوراني صورت جي ظهور بابت ڳالهائيندا هيا. جنهن هستيءَ جو اهي تصور ڪندا هيا ان جي خدوخال بيان ڪرڻ لاءِ وڏي جرئت وارا استعارا استعمال ڪندا هيا، جيڪا قدامت پرست نظرئي کان گهڻو مختلف هئي. تازو ڏندڪٿا ۾ وري ٻيهر دلچسپي پيدا ٿي وئي آهي، جيڪا مذهبي حقيقت جي وڌيڪ پرتخيل اظهار لاءِ هڪڙي گهڻي وڏي خواهش جي نشاندهي ڪندي. آمريڪي اسڪالر آنجهاني جوزف ڪئمپبيل طرفان پيش ڪيل مواد نهايت گهڻو مقبول ٿي ويو آهي. ان قديم ڏندڪٿائن کي روايت پسند معاشري ۾ اڃا تائين جاري ڏندڪٿائن سان ملائيندي انسان ذات بابت هميشه رهندڙ ڏندڪٿائي قصي جي معلومات حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. اڪثر ڪري اهو سمجهيو ويو آهي ته ٽئي خدائي مذهب (يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام) ڏند ڪٿا ۽ شاعراڻين علامتن کان سواءِ آهن. تڏهن به توڙي جو موحدن اصل ۾ پنهنجن پاڙيسري مشرڪن (پاگان) جي ڏند ڪٿائن کي رد ڪيو پر بعد ۾ اهي ڏندڪٿائون اڪثر ڪري آهستي آهستي عقيدي ۾ داخل ٿي ويون. مثال طور، صوفين خدا کي عورت جي روپ ۾ ڏٺو آهي. ٻيا وري خدا جي جنسيت بابت احترام سان ڳالهائين ٿا ۽ هڪڙي عورتاڻي عضوي کي عظيم هستي منجهه پيش ڪيو اٿن.

اها ڳالهه مون کي ڏکئي مرحلي تي پهچائي ٿي. جو ته موجوده خدا خصوصي طور مرد هستي طور شروع ٿيو ۽ موحدن عام طور تي ان جي حوالي ۾ مذڪر جو اصطلاح "اهو" ("هي" He) لفظ جو استعمال ڪيو آهي. موجوده سالن ۾ عورتن جي حقن

جي وڪالت ڪرڻ وارن "فيمينسٽن" (Feminists) سوچي سمجهي ان کي رد ڪيو آهي. جيئن تہ مان انهن ماڻهن جا خيال ۽ تصور بيان ڪنديس جن خدا کي "اهو" ("هي" He) تي سڏيو مون بہ روايتي مذڪر وارو اصطلاح (ٽرمينالاجيTerminology) استعمال ڪيو آهي. سواءِ ڪجهہ جاين جي، جتي مذڪر ۽ مؤنث يڪسان طور استعمال ٿيندڙ ہنهي لاءِ "اِٽ" (It) جو لفظ وڌيڪ مناسب لڳو آهي. تاهم انهي ڳالهہ جو شايد ذڪر ڪرڻ ضروري آهي تہ خدا جي نسبت انگريزي ۾ خاص طور تي مذڪر جو استعارو استعمال ڪرڻ ذڪيرو آهي. بهرحال عبراني، عربي ۽ فرانسي ۾ گرامر موجب جنس لاءِ ڏنل حوالو دينياتي گفتگو پيش ڪري ٿو يعني جنس جي سٽاءَ ۾ بحث جو هڪڙو قِسم جيڪو جنس جو توازن برقرار رکي ٿو. جنهن جي اڪثر ڪري انگريزيءَ ۾ کوٽ آهي. ايئن عربي ۾ الله (خدا جو ذاتي نالو) گرامر موجب مذڪر آهي پر خدا ۽ خدا جي پراسرار حقيقت لاءِ لفظ "ذات" گرامر موجب مؤنث آهي.

خدا جي باري ۾ سموري گفتگو امڪان کان ٻاهر ڏکيائين ۾ منجهائي ٿي ڇڏي تاهم موحد ٻوليءَ جي باري ۾ سدائين پڙاعتماد رهيا آهن. پر ساڳي وقت بالاتر هستي جي حقيقت بيان ڪرڻ لاءِ ان جي گنجائش کان انڪار ڪيو آهي. يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جو خدا هڪڙو اهو خدا آهي جيڪو ڪنهن نموني ۾ ڳالهائي ٿو. ان جو ڪلام مڙني ٽنهي مذهبن ۾ عاليشان آهي. لفظ "خدا" اسان جي ثقافت جي تاريخ کي شڪل ڏني آهي. اسان کي فيصلو ڪرڻو آهي تہ آيا لفظ "خدا" کي موجوده زماني ۾ اسان جي لاءِ ڪا معنيٰ آهي.

باب پهريون

پهريان پهريان (شروع شروع ۾......)

شروع شروع ۾ انسان ذات هڪڙو خدا تخليق ڪيو جيڪو سڀني شين جو پهريون ڪارڻ (علتِ اول) ۽ زمين و آسمان جو بادشاهه هيو. ان جي تصويري خاڪن ذريعي پوڄا ڪونه ٿيندي هئي، ان جو ڪوبه پوڄا گهر (مندر يا گرجا) ڏ ڪونه هيو نه وري پروهت يا پادري ان جي پوڄا لاءِ مقرر ٿيل هيا. اهو هڪڙي اڻپوري انساني عقيدتمندي لاءِ گهڻو اوپرو هيو. آهستي آهستي اهو پنهنجن مڃيندڙن جي ذهنن مان گم ٿي ويو. اهو ايترو ته ڏورانهون ٿي ويو هيو جو انهن فيصلو ڪيو ته انهن کي هاڻي ان جي وڌيڪ ضرورت ڪونهي. آخرڪار چيو وڃي ٿو ته اهو اڻلڀ ٿي ويو.

بهرحال، اهو هڪڙو نظريو آهي، جنهن کي هڪڙي پادري ("فادر" Father) ولهيوم شمٽ (Wilheum Schmidt) پنهنجي ڪتاب "خدا جي تصور جي اصليت" ("دي اوريجن آف دي آئيڊيا آف گاڊ") ۾ پيش ڪيو آهي، جيڪو پهريون ڀيرو 1912ع ۾ ڇپيو هيو. شمٽ راءِ ظاهر ڪئي ته مردن ۽ عورتن طرفان گهڻن بتن جي پوڄا ڪرڻ کان اڳ اڪيلي خدا جي مڃتا موجود هئي. اصل ۾ انهن فقط هڪڙي بالا و برتر هستي کي تسليم ڪيو هيو جنهن دنيا کي پيدا ڪيو هيو ۽ پري کان انساني معاملن جو انتظام هلائي رهيو هيو. اهڙي عظيم خدا ۾ ايمان (جيئن ته ان کي آسمانن سان نسبت ڏني ويندي آهي انهيءَ ڪري ڪڏهن ڪڏهن آسماني خدا به سڏيو ويندو هيو) اڄا تائين ڪيترن ئي آفريڪي مقامي قبيلن ۾ مذهبي زندگيءَ جو هڪڙو طور طريقو آهي. اهي عبادت ۾ خدا ڏانهن متوجهه ٿيندا آهن، يقين ڪندا آهن ته اهو انهن کي جاچي رهيو آهي ۽ گناهه ڪرڻ تي انهن کي سزا ڏيندو. تاهم اهو انهن جي روز مره واري حياتي جي ڪرتن مان غير حاضر آهي: ان جي عبادت جو ڪو خاص طريقو ڪونهي ۽ ڪڏهن نه ان جو بت ڪونه گهڙيو ويندو آهي. قبائلي ماڻهو چوندا آهن ته اهو ناقابل اظهار آهي ۽ ان کي انسانن جي دنيا ذريعي آلودو نٿو ڪري سگهجي. ڪجهه ماڻهو چوندا آهن ته اهو پري هليو ويو آهي. ماهر انسانيات ("اينٿرو پالاجسٽ") انهي راءِ جا آهن ته اهو خدا ايترو ڏورانهون ۽ پهچ کان ٻاهر ٿي ويو آهي جو اثر ۾ ان کي ننڍن وجودن ۽ وڌيڪ پهچ جوڳن معبودن ۾ تبديل ڪيو ويو آهي. شمٽ جو نظريو پڻ ايئن قديم زماني ۾ پهچي ٿو. يعني جڏهن خداءِ اعليٰ کي مشرڪن (پاگان) جي وڌيڪ ڇڪ ڪندڙ معبودن ۾ تبديل ڪيو ويو هيو. تنهن ڪري شروع شروع ۾ هڪڙو خدا هيو. جيڪڏهن اهو ايئن آهي ته

پوءِ وحدانيت وارو عقيدو اوائلي تصورن مان هڪڙو آهي جيڪو زندگيءَ جي الميي ۽ ابهام کي ظاهر ڪرڻ لاءِ انسانن ترتيب ڏنو هيو. اهو ڪجهه ڏکيائين حي به نشاندهي ڪري ٿو ته اهڙي بالاتر هستي کي منهن ڏيڻو پوندو هيو.

ان کي ڪنهن به طريقي سان ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونهي. مذهب جي اصليت بابت گهڻائي نظريا پيش ٿيندا رهيا آهن. تاهم ايئن لڳي ٿو ته معبودن کي ناهڻ اهڙي ڳالهه آهي جيڪا انسان سدائين ڪندا رهيا آهن. جڏهن هڪڙو مذهبي خيال انهن لاءِ ڪارگر نٿو رهي ته سولائي سان ان کي بدلائي ٿا ڇڏين. آسماني خدا وانگر اهي تصور به وڏي جوشيلي مظاهري کان سواءِ خاموشيءَ سان گم ٿي ويا. اسان جي پنهنجي زماني ۾ ڪيترا ماڻهو چوندا هوندا ته يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن طرفان پوڄيو ويندڙ خدا ايترو ڏورانهون ٿي ويو آهي جيترو آسماني خدا ٿي ويو هيو. دراصل ڪجهه ماڻهن ته دعوي ڪئي آهي ته اهو عدم موجود ٿي ويو آهي. يقيني طور خاص ڪري مغربي يورپ ۾ ايئن ٿو لڳي ته ماڻهن حي وڌندڙ گهڻائي جي زندگين مان اهو گم ٿي ويو آهي. اهي پنهنجي شعور ۾ هڪڙي "خدا نموني جي شي" جو ذڪر ڪن ٿا، جتي اهو موجود هوندو آهي، جو ته توڙي جو اهو ڪيترن پهلوئن کان غير متعلق لڳندو هجي ان اسان جي تاريخ ۾ هڪڙو اثرائتو ڪردار ادا ڪيو آهي، ۽ هر زماني جي عظيم انساني تصورن مان هڪ رهيو آهي. اهو سمجهڻ لاءِ ته اسان ڇا وڃائي رهيا آهيون، يعني ته جيڪڏهن اهو واقعي گم ٿي رهيو آهي، ته اسان کي اهو ڏسڻو پوندو ته ماڻهو ڇا ڪري رهيا آهن جڏهن اهي انهي خدا جي عبادت شروع ڪند آهن، اهو ذهن ۾ ڪيئن هوندو آهي ۽ ان جو تصور ڪيئن ڪيو آهي. ايئن ڪرڻ لاءِ اسان کي مشرق وسطيٰ جي قديم دنيا ۾ جهاتي پائڻي پوندي جتي اٽڪل 14000 سال اڳ اسان جو خدا آهستي آهستي قبولجڻ لڳو هيو.

اڄ مذهب ڇو غير ضروري لڳي رهيو آهي، ان جو هڪڙو سبب اهو آهي ته اسان مان ڪيترن کي اهو شعور ئي ڪونهي ته ڪو اسان ڪنهن اڻ ڏٺل طاقت جي گهيري ۾ آهيون. اسان جي سائنسي ثقافت اسان کي اهو ٿي سيکاري ته اسان پنهنجو ڌيان پنهنجي سامهون طبعي ۽ مادي دنيا تي رکون. دنيا کي ڏسڻ جي انهي طريقي وڏا نتيجا ڪڍيا آهن. بهرحال، ان جي ڪڍيل نتيجن مان هڪڙو اهو آهي ته اسان، جيئن اڳ هيو هڪڙي "روحاني" يا "مقدس" طاقت جو خيال مرتب ڪيو آهي، جيڪا هر مرحلي تي وڏيڪ روايتي معاشرن ۾ ماڻهن جي زندگين تي ڇانيل رهي آهي، ۽ جيڪا ڪڏهن دنيا لاءِ اسان جي انساني تجربن جو هڪڙو لازمي جزو هئي. ڏکڻ سمنڊ جي ٻيٽن تي رهندڙ ماڻهو ان پراسرار طاقت کي "مانا" سڏيندا آهن، ٻيا ان کي ڪنهن "حاضرات" يا "روح" طور محسوس ڪن ٿا، ڪڏهن ڪڏهن ان کي بجلي يا تابڪاري نموني جي شي وانگر هڪڙي غير شخصي طاقت محسوس ڪيو ويو آهي. اهو به مڃيو ويندو هيو ته اهو قبيلي جي سردار جي روپ، ٻوٽن، پهاڙن ۽ جانورن ۾ رهي ٿو. لاطيني ماڻهو آتما ("نمينا" Numina) يعني روحن لاءِ مقدس وڻن جي جهڳٽن ۾ هجڻ واري سوچ جا هيا.

عرب سمجهندا هيا تہ ڌرتيءَ جو مٿاڇرو جنن ڀوتن سان ڀريل آهي. فطري طور ماڻهن ان هستي سان لهہ وچڙ ۾ اچڻ ۽ ان کي پاڻ لاءِ ڪارگر بڻائڻ گهريو، پر انهن رسمي طور ان کي ميجتا ڏيڻ بہ گهري ٿي. جڏهن انهن اڻ ڏٺل طاقتن کي شخصي حيثيت ڏني ۽ هوا، سج، سمنڊ ۽ تارن سان انساني خاصيتون رکندڙ شريڪ ٿاهي معبود بڻايو تہ ان وقت اهي اڻ ڏٺل طاقت سان ۽ پنهنجي چوڌاري دنيا سان پنهنجي عقيدت جو خيال ظاهر ڪري رهيا هيا.

مذهب جو جرمن تاريخدان رڊولف اوٽو (Rudolf Otto) جنهن پنهنجو "مقدس طاقت جو تصور" ("دي آئيڊيا آف دي هولي") نالي اهم ڪتاب 1917ع ۾ ڇپرايو، مڃيو ٿي تہ ڪنهن "آتما" جو اهڙ تصور مذهب جو بنياد هيو. ان تصور دنيا جي اصليت کي نروار ڪرڻ يا انسان جي ڪرداري رويي لاءِ ڪنهن بنياد ڳولڻ جي ڪنهن خواهش جي اڳُمتي ٿي ڪئي. انسانن ديوتائي طاقت کي مختلف ڳالهين ۾ محسوس ٿي ڪيو. ڪڏهن ڪڏهن ان غير مُهذب بدمستي وارو جوش ٿي اڀاريو. ڪڏهن ڪڏهن ڪوڙهي خاموشي، ڪڏهن ڪڏهن ماڻهن زندگيءَ جي هر رخ ۾ موروثي پراسرار طاقت جي موجودگي ۾ ڀؤ دهشت ۽ عاجزي محسوس ٿي ڪئي. ماڻهن جڏهن پنهنجون ڏند ڪٿائون گهڙڻ ۽ پنهنجن ٻتن جي پوڄا ڪرڻ شروع ڪئي ~ ان وقت انهن قدرتي وايومنڊل لاءِ صحيح معنيٰ ۾ تفصيل ڳولڻ جي جاکوڙ ڪونہ ٿي ڪئي. علامتي آکاڻيون، غارن ۾ نقش چٽڻ ۽ اُکر ڪرڻ صرف پنهنجي حيرت کي ؛ ڌرو ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي، ۽ ان ڦهلجندڙ اسرار کي انهن جي پنهنجين زندگين سان ڳنڍڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. دراصل اڄوڪي زماني ۾ شاعر، فنڪار ۽ موسيقار اڪثر ڪري اهڙي ساڳي خواهش جا هرڪايل آهن. مثال طور پٿر واري دور ۾ جڏهن زراعت ترقي ڪري رهي هئي تہ ان وقت ديوي ماتا ("مڌر گاڊيس" Mother Godess) واري عقيدي انهي سوچ کي واضح ٿي ڪيو تہ عورت جو ڄيجڻ جيڪو انساني زندگيءَ جي ڪايا پلٽ هئي، اصل ۾ مقدس عمل هيو. هنرمند ڪاريگرن اهڙا مجسما ٺاهيا جنهن ۾ ان کي اگهاڙو ڏيکاريو ويو يعني ڳبي واري عورت جيڪا آثار قديمہ جي ماهرن سموري يورپ، مشرق وسطيٰ ۽ هندوستان مان ڳولي لڌي آهي. اها عظيم ماتا صدين تائين تصوراتي طور اهم رهي. پراڻي آسماني خدا وانگر اها ديوي بعد وارين ديوين ۾ جذب ٿي وئي ۽ ان پراڻين ديوين سان گڏ عبادت گاهن ۾ جاءِ والاري، عام طور اها نهايت طاقتور ديوتائن مان هڪ هئي، بلڪ آسماني خدا کان بہ گهٽو طاقتور، جيڪو مورڳو هڪڙي ڌنڌلايل تصوير ٿي ويو هيو. اها قديم سميريا (Sumeria) ۾ انانا (Inana)، بابل ۾ اشطار (Ishtar)، ڪنعان ۾ عنت (Anat)، مصر ۾ آئي سس (Isis)، ۽ يونان ۾ ايفروڊائيٽ (Aphrodite) جي نالي سان سڏي ويندي هئي، ۽ يادگاري طور انهن سمورين تهذيبن ۾ ماڻهن جي روحاني زندگين ۾ ان جي ڪردار جي تشريح ڪرڻ لاءِ ساڳيون آکاڻيون گهڙيون ويون هيون. انهن ڏندڪٿائن کي لغوي تشريح ۾ وٺڻ جو ارادو ڪونہ هو پر هڪڙي حقيقت کي بيان

ڪرڻ لاءِ اهي استعاراتي انداز واريون ڪوششون هيون. جيڪا ڪنهن نئي طريقي سان پڌري ڪرڻ ۾ گهڻي ڏکي ۽ منجهيل هئي. ديوتائن ۽ ديوين جي انهن ڊرامائي ۽ جذبا ايارينڌڙ آکاڻين ماڻهن جي مدد ڪئي ته اهي سگهارين پر اڻ ڏٺل طاقتن لاءِ جيڪي ڪين وڪوڙيون پيون هيون، پنهنجي تصور کي چٽو ڪن.

دراصل، ايئن ٿو لڳي ته قديم زماني ۾ ماڻهن مڃيو ٿي ته صرف انهي عبادتي زندگيءَ ۾ ڀهرو وٺڻ سان ئي اهي صحيح انسان ٿي سگهندا. دنياوي زندگي ظاهري طور موت ڪري ناڪئين ۽ بي پروسي هئي، پر جيڪڏهن مردن ۽ عورتن ديوتائن وارا عمل ڪري ڏيکاريا ته اهي ڪنهن حد تائين انهن جي وڏيڪ وڏي طاقت ۽ اثر جو مظاهرو ڪري سگهندا. تنهن ڪري اهو چيو ويو ته ديوتائن ئي انسانن جي رهنمائي ڪئي ته شهرن ۽ عبادتگاهن کي ڪيئن تعمير ڪجي، جيڪي اصل ۾ خدائي ولايت ۾ موجود انهن جي پنهنجن گهرن جو نقل هيا. ديوتائن جي مقدس دنيا، جيئن ڏند ڪٿا ۾ بيان ڪيل آهي، ڪا اهڙي صحيح آدرشي ڪونہ هئي جنهن ڏانهن مرد ۽ عورتون هرڪجي وڃن، پر انساني وجود جو اصلي روپ هئي، اهو اصل نمونو يا بنيادي شڪل هئي جنهن مطابق اسان جي هتي دنياوي زندگي کي قالب ۾ آندو ويو هيو. ايئن ڌرتيءَ تي موجود هر شي لاءِ مڃيو ٿي ويو ته اها خدائي دنيا ۾ موجود ڪنهن شي جو فن پارو آهي، يعني اهڙو ادراڪ جنهن قديم زماني جي گهڻين ئي تهذيبن جي سماجي تنظيم، رسم رواج ۽ ڏند ڪٿا کان آگاهہ ڪيو ۽ اسان جي پنهنجي زماني جي وڏيڪ روايت پسند سماجي برادرين ۾ پنهنجو اثر جاري رکيون اچي.(1) مثال طور، قديم ايران ۾ عام رواجي دنيا ("گيتڪ" Getik) ۾ هر اڪيلي ماڻهوءَ يا مادي شي لاءِ اهو سمجهيو ويندو هيو ته مقدس حقيقت ("مينڪ"Menok) واري اصل دنيا ۾ ان جو ڀهروپ موجود آهي. هي هڪڙو اهڙو ذهني تناظر آهي جنهن کي جديد دنيا ۾ تسليم ڪرڻ اسان لاءِ ڏکيو آهي، ڇو ته اسان شخصي آزادي ۽ خودمختياري کي اهم ترين انساني اقدار سمجهون ٿا. تاهم انسان جيڪو سماجي جبلت ڏانهن لاڙو رکندڙ جنسي ميلاپ وارو حيوان آهي، پوءِ بہ هڪڙي عام تجربي جو اظهار ڪري ٿو: ڪنهن جذباتي ۽ شديد تمنا واري اڳواٽ محسوس ٿيندڙ گهڙيءَ کان پوءِ اسان محسوس ڪندا آهيون ته اسان ڪنهن عظيم شي کان محروم ٿي ويا آهيون. جيڪا اسان جي هٿ وس اچڻ کان بلڪل مشڪل آهي. خدا جو مثالي تصور اجا تائين هڪڙو اهم مذهبي قياس آهي. يهودين طرفان ڇنڇر تي موڪل ڪرڻ ۽ عيسائين طرفان آچر ڏينهن عبادت ڪرڻ يا سومر ۽ خميس ڏينهن ڪنهن جا پيرڌوئڻ، اهڙا عمل جيڪي ظاهري طور بي معنيٰ لڳن ٿا. هاڻي مقدس ۽ با معنيٰ آهن ڇو ته ماڻهن جو ايمان آهي ته اهي ڪڏهن خدا پاڻ عملي طور سرانجام ڏنا هيا.

ميسوپوٽاما جي قديم دنيا کي بہ اهڙي ساڳي روحاني قوت ڪرداري خاصيتون ڏنيون هيون. دجلہ ۽ فرات واري وادي، جنهن ۾ هاڻي عراق آهي، ان کي چار هزار سال قبل مسيح کان بہ اڳ جن ماڻهن اچي آباد ڪيو هيو انهن کي سُميرين جي نالي سان سڃاتو

وچي ٿو جن مُهذب دنيا جي پهرين عظيم ثقافتن مان هڪڙي ثقافت قائم ڪئي هئي.
انهن سميرين پنهنجن اُر (UR)، اريخ (Erech) ۽ ڪِش (Kish) نالي شهرن ۾ خط ميخي
جي رسم الخط کي ايجاد ڪيو. وڏن منارن وارا عبادت گهر تعمير ڪيائون جن کي
زِگورت (Ziggurat) سڏيندا هيا. ۽ هڪڙي متاثر ڪندڙ شريعت، ادب ۽ ڏندڪٿائن جو
رواج وڌائون. ان کان پوءِ جلد ئي سامي عڪادين ان علائقي تي چڙهائي ڪري،قبضو
ڪيو ۽ سميرين جي ثقافت ۽ ٻولي کي اپنايائون. ان کان پوءِ اٽڪل ٻه هزار سال قبل
مسيح ۾ آمورين انهي سميري-عڪادي تهذيب کي فتح ڪيو هيو ۽ بابل کي پنهنجو
تختگاهه بڻايائون. آخرڪار اٽڪل پنج سو سال پوءِ اشور جي ويجهو آسارين اچي آباد
ٿيا ۽ نيٺ ائين صدي قبل مسيح دوران بابل کي ٻه فتح ڪيائون. انهي بابلي روايت
ڪنعان جي مذهب ۽ ڏندڪٿا تي ٻه اثر ڪيو جيڪا ڌرتي قديم اسرائيلين جي ارض
موعود ٿيڻي هئي. قديم دنيا جي ٻين ماڻهن وانگر بابل وارا ٻه پنهنجين ثقافتي ڪاميابين
کي ديوتائن ڏانهن منسوب ڪندا هيا. جن پنهنجي زندگيءَ جي ڍنگ کي پنهنجن
ڏندڪٿائي ابن ڏاڏن جي مثال تي قائم ڪيو هيو. تنهن ڪري بابل کي ٻه آسماني دنيا
جو عڪس سمجهيو ويو جنهن ۾ هرهڪ عبادت گهر هڪڙي فلڪياتي محلات جو
ڏيک ڏيندو هيو. الوهي دنيا سان انهي تعلق جو جشن ملهايو ويندو هيو ۽ ان کي نئين
سال جي عظيم جشن طور هرسال ملهائڻ لاءِ مستقل طور ڏڻ مقرر ڪيو ويو هيو جيڪو
سترهين صدي قبل مسيح تائين زور شور سان جاري هيو. اهو ڏڻ نيسان (Nisan) يعني
موجوده اپريل، مهيني ۾ بابل جي مقدس شهر ۾ ملهايو ويندو هيو. انهي جشن ۾ بادشاهه
جي تاجپوشي ڪئي ويندي هئي ۽ ان جي حڪومت کي هڪڙي ٻئي سال لاءِ قائم ڪيو
ويندو هو. تاهم اهو سياسي استحڪام فقط تڏهن جٽاءُ ڪري سگهندو هيو جيستائين
اهو ديوتائن جي وڌيڪ اثرائتي ۽ راضپي واري حڪومت ۾ شريڪ هوندو هيو جن
اصلي مادن منجهان ضابطو آندو هيو جڏهن انهن دنيا کي تخليق ڪيو هيو. جشن جا
يارهن مقدس ڏينهن ايئن مذهبي رسمن کان عاري شموليت اختيار ڪندڙن کي ادائگي
جي مروجه طريقي واري عمل ذريعي ديوتائن جي مقدس ۽ ابدي دنيا منجهه روشناس
ڪرائيندا هيا. پراڻي ۽ ختم ٿيندڙ سال کي پورو ڪرڻ لاءِ هڪڙي قرباني جي ٻڪري
کي ذبح ڪيو ويندو هيو، عوام هٿان بادشاهه جي بي عزتي ۽ ان جي جاءِ تي فرضي
بادشاهه جي تاجپوشي اصل شڪلين جي نقلي رسم هوندي هئي، تباهي وارين قوتن
خلاف ديوتائن جي جدوجهد طور فرضي لڙائي جي رسم ادا ڪئي ويندي هئي.
انهن علامتي ڪارروايين کي هڪڙو مقدس مذهبي رسم وارو قدر حاصل ٿيل هيو.
اهي رسمون بابل جي ماڻهن کي انهي قابل بڻائينديون هيون ته اهي مقدس طاقت
يا "مانا" ۾ پاڻ کي پاڪ ڪرڻ لاءِ غسل ڏين جنهن تي انهن جي پنهنجي عظيم تهذيب
جو دارو مدار هيو. ثقافت کي هڪڙي نازڪ شي سمجهيو ويندو هيو جيڪا ڪنهن ٻه
وقت بي ترتيبي ۽ انتشار جي قوتن جو شڪار ٿي سگهي ٿي. جشن جي چوٿين ڏينهن

شام جو پروهت ۽ ڏرمي گيت ڳائيندڙ عبادتگاهه ۾ اندر گڏ ٿي اينوما ايلش پڙهندا هيا. جيڪو هڪڙو رزميه گيت هيو جنهن ۾ ديوتائن جي گڙٻڙن مثان، سوڀ بيان ٿيل هئي. ڪهاڻي ڪا ڏرتي مٿان حياتيءَ جي طبعي حقيقتن جي اصل وارتا ڪونه هئي پر هڪڙي عظيم اسرار ڏانهن اشارو ڪرڻ ۽ ان جي مقدس طاقت تان پردو کڻڻ جي هڪڙي ڄاڻي واڻي علامتي ڪوشش هئي. تخليق کي لفظن ۾ بيان ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو ڇو ته انهن تصور ۾ نه اچڻ وارن موقعن تي ڪوبه ماڻهو موجود ڪونه هيو: انهن کي بيان ڪرڻ لاءِ ڏندڪٿا ۽ علامت ئي فقط مناسب طريقا هيا. اينوما ايلش تي ٿورو غور ڪرڻ سان اسان کي انهي روحانيت جو ادراڪ ٿئي ٿو جنهن صديون پوءِ اسان جي پنهنجي خالق خدا لاءِ سوچ پيدا ڪئي. توڙي جو تخليق جي باري ۾ بائيبل ۽ قرآن شريف ۾ آيل بيان ڪافي مختلف آهن. اهي عجيب ڏندڪٿائون ڪڏهن به مڪمل طور گم ڪونه ٿي ويون پر گهڻي زماني تائين وحداني محاورن جي لبادي ۾ خدا جي تاريخ ۾ وري وري داخل ٿينديون رهيون آهن.

ڪهاڻي جي شروعات خود ديوتائن جي تخليق سان ٿئي ٿي. اهڙو نظريو جيڪو جيئن اسان کي خبر پوندي، يهودي ۽ اسلامي تَصوَف ۾ نهايت اهم هوندو. اينوما ايلش ۾ ٻڌايل آهي ته شروع شروع ۾ ديوتا جوڙي جوڙي جي شڪل ۾ بي ڊولي بيڪار پاڻيات منجهان نروار ٿيا. اهڙو مادو جيڪو خود الوهي هيو. بابلي ڏند ڪٿا موجب، جيئن پوءِ بائيبل ۾ آيو عدم مان وجود ۾ اچڻ وارو تصور موجود ڪونه هيو اهڙو خيال جيڪو قديم دنيا لاءِ اوپرو هيو. ديوتائن يا انسانن جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ اهو مقدس ڪچو سيڏو ازل کان موجود هيو. جڏهن بابل وارن انهي ابتدائي الوهي مادي جو تصور ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته انهن سوچيو ته اهو يقيني طور ميسوپوٽاما جي ڏٻڻ واري غير آباد زمين جهڙو ئي ساڳيو هوندو جتي ٻوڏون مسلسل انسانن جي ڪچن گهرن کي لوڙهي وڃڻ لاءِ خطرو بڻيل هونديون هيون. اينوما ايلش ۾ تخليقي مادو آتشي يا ٽهڪندڙ مادو ڪونهي، پر هڪڙي بي ترتيب پاڻيات. جتي ڪنهن به شي جي حد، وصف يا سڃاڻپ جي کوٽ آهي:

> "جڏهن وٽندڙ ۽ اٿوٽندڙ گڏ ڳوهيا ويا هيا. ڪو به ڍانچو ڪونه ٺاهيو ويو هيو ڪکن پنن به پاڻي کي لڙاٽو ڪونه ڪيو هيو. ديوتا بي نام بي وصف ۽ بي مستقبل هيا. "(2)

پوءِ ابتدائي بيڪار مادي مان ٽي ديوتا نروار ٿيا: اپسو(Apsu) (دريائن جي مٺي پاڻي طور سڃاڻپ ڏنل)، ان جي زال تيامت (Tiamat) (کارو سمنڊ) ۽ مومو(Mummu) (بي ترتيبي جي ڪُڪ). تاهم اهي ديوتا، جيئن چئجي، هڪڙا شروعاتي اڌنيا نمونو هيا جن کي سڌارڻ جي ضرورت هئي. "اپسو" ۽ "تيامت" نالن جو "اونداهي"، "عدم" يا "اٿاهه خليج" طور ترجمو ڪري سگهجي ٿو. انهن اصلي بي شڪلي حالت جي بي شڪل جمود جي خاصيت ٿي رکي ۽ اجا تائين انهن جي واضح سڃاڻپ قائم ڪونه ٿي هئي.

تنهن ڪري ظهور(صدور) طور ڄاتل هڪڙي عملي مرحلي ۾ انهن منجها، ٻين ديوتائن جو هڪڙو سلسلو پيدا ٿي ويو جيڪي اسان جي پنهنجي خدا جي تاريخ ۾ گهڻو اهم ٿيڻا هيا. نوان ديوتا نروار ٿيا. هڪڙي منجهان ٻيو جوڙن جي صورت ۾ جيئن ئي الوهي عمل جاري رهيو ته انهن مان هرهڪ اڳئين کان وڌيڪ واضح سڃاڻپ حاصل ڪري ورتي هئي. پهريان "لحمو" (Lahmu) ۽ "لحم" (Lahimn) آيا. انهن جي نالن جو مطلب آهي "لٽ" يعني پاڻي ۽ مٽي اجاتائين گڏ مليل آهن. ان کان پوءِ "انشر" (Ansher) ۽ "ڪِشر" (Kishar) آيا جن کي بالترتيب آسمان ۽ سمنڊ جي افقي لِيڪن جي سڃاڻپ مليل هئي. پوءِ "انو" (Anu) يعني آسمان ۽ "اِيا" (Ea) يعني ڌرتي آيا ۽ لڳو ته عملي مرحلي کي مڪمل ڪيائون. الوهي دنيا ۾ آسمان، نديون ۽ ڌرتي هيا، جيڪي هڪ ٻئي کان الڳ ۽ مختلف هيا. پر تخليق بس شروع مس ٿي هئي: ٻي ترتيبي ۽ انتشار جون قوتون ڏکي ۽ مسلسل جدوجهد جي ذريعي ئي قابو ۾ اچي ٿي سگهيون. نوجوان، سگهارا ديوتا پنهنجي والدين خلاف اٿي پيا پر توڙي جو "اِيا" (Ea) "اپسو" ۽ "مومو" تي غلبو حاصل ڪري ورتو هيو پر اها "تيامت" خلاف ڪوبه ڪارگر حل ڪونه ڪڍي سگهي، جنهن پنهنجي پاران وڙهڻ لاءِ حادثاتي خباثتن جي سمورن بڪيڙن کي پيدا ڪيو هيو. اتفاق سان "اِيا" (Ea) کي پنهنجو هڪڙو پٽ هيو: "مردوڪ" (Murduk) يعني سورج ديوتا، جيڪو الوهي نسل جو نهايت ڪامل ترين نمونو هيو. ديوتائن جي اعليٰ گڏجاڻي ۾ مردوڪ انهي شرط تي تيامت خلاف وڙهڻ جو واعدو ڪيو ته ان کي حاڪم مقرر ڪيو ويندو. تڏهن اهو هڪڙي ڊگهي خطرناڪ لڙائي کان پوءِ ۽ وڏي ڏکيائي سان تيامت کي شڪست ڏئي قتل ڪري سگهيو. انهي ڏندڪٿا ۾ تخليقي صلاحيت هڪڙي جدوجهد آهي، جيڪا نرالين زبردست قوتن خلاف وڏي جاکوڙ سان حاصل ڪئي وڃي ٿي.

آخرڪار مردوڪ تيامت جي وڏي مڙهه مٿان بيٺو ۽ نئين دنيا تخليق ڪرڻ جو فيصلو ڪيائين: مردوڪ ان جي بدن کي آسمان جي ڇت ۽ انسانن جي دنيا ٺاهڻ لاءِ چيري ٻه اڌ ڪيو. ان کان پوءِ ان قانون ايجاد ڪيا جيڪي هر شي کي ان جي مقرر جاءِ تي رکن. نظام کي ضرور ڪامياب ٿيڻ گهرجي. اڃا سوبه مڪمل ڪونه ٿي هئي. هر سال خصوصي اجتماعي عبادت جي ذريعي ان کي وري قائم ڪرڻو هيو. انهيءَ ڪري ديوتائن بابل ۾ گڏجاڻي ڪئي جيڪو نئين ڌرتيءَ جو مرڪز هيو ۽ اتي هڪڙي عبادتگاهه تعمير ڪيائون جنهن ۾ مذهبي رسمون ادا ڪري سگهجن. نتيجو مردوڪ جي اعزاز ۾ عظيم زگورت ۾ نڪتو يعني "زميني عبادتگاهه، لامحدود بهشت جي نشاني." جڏهن ان جي تعمير مڪمل ٿي ته مردوڪ ممبر تي چڙهي ويٺو ۽ ديوتائن زور سان پڪاريو: "هي بابل آهي، ديوتا جو پيارو شهر، تنهنجو محبوب گهر!" پوءِ انهن اجتماعي طور عبادت ڪئي "جنهن مان ڪائنات پنهنجي جوڙجڪ حاصل ٿي ڪري، لڪل دنيا سنئين سڌي نهيل آهي ۽ ديوتائن جون ڪائنات ۾ جايون مقرر ٿيل آهن." (3) هر ماڻهوءَ کي انهن قانونن ۽ مذهبي رسمن جي پابندي ڪرڻي آهي: ديوتائن کي پڻ انهي

جي بجاآوري ڪرڻ لازمي آهي تہ جيئن مخلوق جي جياپي کي يقيني بڻائي سگهجي. اها ڏندڪٿا تهذيب جي ڳجهي معنيٰ کي ظاهر ڪري ٿي، جيئن بابل وارن ان کي ڏٺو ٿي. انهن کي چڱيءَ طرح خبر هئي تہ زگوزت کي انهن جي ابن ڏاڏن ئي تعمير ڪيو هيو پر اينوما ايلش جي ڪهاڻي انهن جي يقين کي پختو ڪري رکيو تہ انهن جي تخليقي مهم فقط تڏهن جٽاءُ ڪري سگهندي جڏهن اها الوهي طاقت سان گڏجي ڪم ڪري. نئين سال جي جشن تي جيڪا اجتماعي عبادت جي رسم ملهائي ويندا هيا اها انسانن جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ ايجاد ڪئي وئي هئي: اها شين جي اصل فطرت مطابق لکيل هئي ۽ ديوتائن کي پڻ ان جي تعظيم ڪرڻي هئي. اها ڏندڪٿا انهن جي ان يقين جو بہ اظهار ڪندي هئي تہ بابل هڪڙي مقدس جاءِ آهي، دنيا جو مرڪز ۽ ديوتائن جو ماڳ. اهو اهڙو گمان هيو جيڪو قديم زماني جي گهڻو ڪري مڙني مذهبي طريقن ۾ تمام اهم هيو. مقدس شهر جو تصور جتي مردن ۽ عورتن محسوس ڪيو ٿي تہ اهي هڪڙي مقدس قوت سان ويجهي لاڳاپي ۾ آهن، جيڪو سموري وجود ۽ تاثير جو ذريعو آهي، اهو اسان جي پنهنجي خدا جي ٽنهي وحداني مذهبن ۾ نهايت اهم آهي.

آخرڪار گهڻو ڪري پس انديشي طور مردوڪ انسانذات جي تخليق ڪئي. ان "ڪنگو" کي بہ جهلي قابو ڪيو (يعني تيامت جو مورک مڙس جنهن کي ان اپسو جي شڪست کان پوءِ تخليق ڪيو هيو). ان کي ڳُنائين ۽ الوهي رت ۽ مٽيءَ کي ملائي پهريون انسان (آدم) ٺاهيائين. ديوتا تعجب ۽ واکاڻ ڪرڻ واري انداز ۾ ڏسندا رهيا. بهرحال، انهي ڏندڪٿائي بيان ۾ انسان ذات جي اصليت جي باري ۾ ڪجهہ مزاح شامل آهي، جيڪا ڪنهن بہ نموني ۾ تخليق جي انتها ڪونهي پر ديوتائن منجهان هڪڙي نهايت احمق ۽ نڪمي طرفان بڻايل آهي. پر ڪهاڻي هڪڙو ٻيو اهم نقطو ظاهر ڪري ٿي. پهريون انسان هڪڙي ديوتا جي مواد مان ٺاهيو ويو هيو جنهن کي محدود نموني ۾ الوهي خاصيت حاصل ٿيل هئي. ديوتائن ۽ انسانن جي وچ ۾ ڪا بہ وٿي ڪونہ هئي. فطري دنيا ۾ مرد، عورتون ۽ خود ديوتا، سڀ هڪجهڙي فطرت رکندا هيا جيڪا ڪين ساڳي الوهي مادي مان حاصل ٿيل هئي. مظاهر پرستي وارو رجحان عام هيو. ديوتائن کي انساني لڏي کان الڳ ٿلڳ وجودن جي دائري ۾ نٿي ڳڻايو ويو. الوهيت بنيادي طور انسانيت کان مختلف ڪونہ هئي. تنهن ڪري ديوتائن جي خصوصي الهام يا مٿان کان الوهي شريعت جو ڌرتي تي نازل ٿيڻ جي ضرورت ڪونہ هئي. ديوتائن ۽ انسانن کي ساڳي صورتحال کي منهن ڏيڻو هوندو هيو صرف ايترو فرق هيو تہ ديوتا وڌيڪ طاقتور هيا ۽ لافاني هيا.

اهو اجتماعي تصور مشرق وسطيٰ تائين محدود ڪونہ هيو پر قديم دنيا ۾ عام هيو. ڇهين صدي قبل مسيح ۾ اولمپڪ راندين جي موقعي تي پنڊر (Pinder) پنهنجي هڪڙي نظم ۾ انهي عقيدي جو يوناني نقطہ نظر بيان ڪيو:

"نسل هڪڙو آهي، انسانن ۽ ديوتائن جو هڪڙو ئي: هڪڙي ئي ماءُ منجهان اسان ٻئي زندگي ماڻيون ٿا. پر هرهڪ شي ۾ طاقت جو فرق

اسان کي الڳ رکي ٿو. ڪنهن هڪڙي لاءِ ڄڻ ڪجهه ڪونهي پر ڪليل آسمان سدائين لاءِ هڪڙي مقرر ٿيل عادت موجب بيٺل آهي. تاهم اسان بہ ذهني يا جسماني عظمت ۾ لافانيت جهڙا ٿي سگهنداسين."(4)

پنهنجن رانديگرن کي اهو گڏيل راند ڪرڻ جي بجاءِ ڏسي ٿوتہ هرڪو پنهنجو ذاتي ڪارنامو انجام ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي. پنڊر انهن کي ديوتائن جي مهربانين خلاف ٿو ڇاڻائي, جيڪي انسان جي مڙني ڪاميابين لاءِ سهارو هيا. انسان ديوتائن کي نامڪمل ڏورانهون وجود سمجهي غلامن وانگر پيروي ڪونہ ڪندا هيا پر انهن کي انهن جي پنهنجي لازمي الوهي صورت جي صلاحيت سان زندگي گذاريندڙ سمجهندا هيا.

مردوڪ ۽ تيامت جي ڏندڪٿا لڳي ٿوتہ ڪنعان (جديد اسرائيل) جي ماڻهن کي گهڻو متاثر ڪيو جن طوفان ۽ زرخيزي جي ديوتا بعل هبد (Baal-Habad) جي باري ۾ بلڪل ساڳي ڪهاڻي بيان ڪئي, بائيبل ۾ جنهن جو ذڪر اڪثر ڪري چڱي انداز ۾ ڪونہ ٿو اچي. سمنڊن ۽ دريائن جي ديوتا يم نهر (Yam Nahar) سان بعل جي لڙائي جي ڪهاڻي تختين تي لکيل آهي جيڪي چوڏهين صدي قبل مسيح جون پراڻيون آهن. بعل ۽ يم ٻئي "ايل" (El) سان گڏ رهندا هيا, جيڪو ڪنعاني وارن جو خداءِ اعليٰ هيو. "ايل" جي مجلس ۾ يم مطالبو ڪري ٿو تہ بعل ان جي حوالي ڪيو وڃي. بعل ٻن جادوئي هٿيارن سان يم کي شڪست ڏئي ٿو ۽ ان کي قتل ڪرڻ تي هيو تہ عشيره (Asherah), جيڪا ايل جي زال ۽ ديوتائن جي ماءُ آهي, منٿ ٿي ڪري تہ هڪڙي قيدي کي قتل ڪرڻ عزت وارو ڪم ڪونهي. بعل شرمسار ٿو ٿئي ۽ يم کي ڇڏي ڏئي ٿو جيڪو سمنڊن ۽ دريائن جي ڪاوڙيلي رخ جي نمائندگي ڪري ٿو جيڪي مسلسل ڌرتي تي ٻوڏ جو خطرو هوندا آهن, جڏهن تہ بعل, طوفان جو ديوتا, زمين کي زرخيز ڪندو آهي. ڏندڪٿا جي هڪڙي ٻئي مسودي ۾ ڄاڻايل آهي تہ بعل ستن منڍين واري اجگر بلا لوٽن (Lotan) کي ماري ٿو جنهن کي عبراني ٻوليءَ ۾ ساموئنڊي بلا ليوياٿن (Leviathan) سڏيو ويندو آهي. گهڻو ڪري سڀني تهذيبن ۾ اجگر بلا ("ڊريگن" Dragan) ڳجهي طاقت جي نشاني رهي آهي, بي شڪل ۽ بي هيئت. ايئن بعل حقيقي تحليقي عمل ۾ اصلي بي شڪلي حالت کي ٿورو پوئتي ڌڪي بيهاريو آهي ۽ ديوتائن طرفان ان جي اعزاز ۾ ٺاهيل هڪڙو خوبصورت محل انعام ڏنو ويو آهي. تنهن ڪري تمام گهڻي اوائلي مذهب ۾ تخليق کي الوهي صفت خيال ڪيو ويو: اسان اڃا تائين تخليقي "ذات" جي باري ۾ ڳالهائڻ وقت مذهبي ٻولي ۾ الهامي يا معجزاتي جهڙا لفظ استعمال ڪندا آهيون, جيڪي حقيقت کي نئين سر روپ ڏيندا آهن ۽ دنيا آڏو تازي معنيٰ پيش ڪندا آهن.

ليڪن بعل جو انجام ان جي ابتڙ ٿيندو آهي. اهو مري وڃي ٿو ۽ موت ۽ سنڍپڻ جي ديوتا موٽ (Mot) جي دنيا ۾ هليو ويندو آهي. جڏهن خداءِ اعليٰ "ايل" پنهنجي پٽ جي انجام جو ٻڌي ٿوتہ پنهنجي تخت تان هيٺ لهي اچي ٿو ماتمي لباس پائي ٿو ۽ پنهنجن

ڳلن تي ڏک هٽي ٿو پر پنهنجو پٽ واپس آڻي نٿو سگهي. بعل کي پيار ڪرڻ واري پيڻ عنت الوهي دنيا کي ڇڏي پنهنجي جاڙي روح جي ڳولا ۾ نڪري ٿي. "ان لاءِ هڪڙي ڳئون، پنهنجو گابو يا هڪڙي رڍ يا پنهنجو گهيٽو هجڻ جي خواهش ڪندي." (5) جڏهن ان جو لاش ڳولي ٿي ته ان جي اعزاز ۾ هڪڙي تعزيتي تقريب منعقد ڪري ٿي. موت جي ديوتا موت (Mot) کي جهلي قابو ڪري ٿي ۽ ان کي پنهنجي تلوار سان چيري ٻه اڌ ڪري ٿي، ان کي زمين ۾ پورڻ کان اڳ ڪڪ ڪانڻ وانگر ان کي سٽي ڪٽي ٿي، ساڙي ٿي ۽ لتاڙي ٿي. ٻين وڏين ديوين جي باري ۾ به اهڙيون ساڳيون ڪهاڻيون بيان ڪيل آهن، جيڪي مئل ديوتا جي ڳولا ڪن ٿيون ۽ مٽي کي نئين زندگي ڏين ٿيون. مثال طور انانا (Inana)، اشطار (Ishtar) ۽ آئي سس (Isis). بهرحال، عنت جي ڪاميابي کي هر سال رسم طور ملهائڻ ۾ يادگار بڻايو ويو. پر جيئن ته اسان جا ذريعا اڻپورا آهن تنهن ڪري خبر نٿي پوي ته بعد ۾ بعل کي وري جيئرو ڪري عنت جي حوالي ڪيئن ڪيو ويو انهي جامعيت ۽ ترتيب جي الوهيت کي، جيڪا جنسن جي ميلاپ ذريعي علامتي بڻيل آهي، قديم ڪنعان ۾ جنسي رسم جي طريقي سان ملهايو ويندو هيو. ديوتائن جي اهڙي طريقي سان پيروي ڪندي، مرد ۽عورتون غير آبادي جي خلاف پنهنجي جدوجهد سان حصو وٺندا هيا ۽ دنيا جي تخليق ۽ آبادي کي يقيني بڻائيندا هيا. ديوتا جو موت، ديوي طرفان ڳولا ۽ الوهي دنيا ۾ ڪامياب واپسي ڪيترين ئي تهذيبن ۾ مستقل مذهبي مناجاتون هيون ۽ انهن جو اڪيلي خدا، جنهن جي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان پوڄا ڪن ٿا، واري بلڪل مختلف مذهب ۾ بار بار ورجاءُ ٿيندو رهندو.

بائيبل ۾ انهي مذهب کي حضرت ابراهيم عليه السلام ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي، جنهن اندازن ويهين ۽ اوڻويهين صدي قبل مسيح جي وچ ۾ ڪنهن وقت اُر (Ur) کان لڏو ڪٽي آخرڪار ڪنعان ۾ اچي رهائش اختيار ڪئي هئي. اسان وٽ حضرت ابراهيم عليه السلام جي زماني جو رڪارڊ موجود ڪونهي پر محققن جو خيال آهي ته اهو انهن سيلاني سردارن مان هڪڙو هوندو جيڪي ٽي هزار سال قبل مسيح ۾ پنهنجن ماڻهن کي ميسوپوٽاما مان لڏائي پونوچ سمنڊ ڏانهن وٺي ويا هوا. اهي سيلاني، جن مان ڪن کي مصري يا ميسوپوٽاما جي تاريخي ماخذن ۾ عبيرو (Abiru)، اپيرو (Apiru) يا هئبرو (Habiru) سڏيو ويو آهي، مغربي سامي ٻوليون ڳالهائيندا هيا، جن مان هڪ ٻولي عبراني به آهي. اهي بدوين وانگر مستقل ريگستاني خانه بدوش ڪونه هيا، جيڪي موسم جي حالتن پٽاندڙ پنهنجي مال متاع سان گڏ لڏپلاڻ ڪندا هيا، پر انهن جي درجي بندي ڪرڻ وڌيڪ ڏکي آهي، البت جيئن ڄاڻايل آهي، اهي پراڻ پسند اختيارين جي مسلسل مخالفت ۾ هوندا هيا. انهن جي ثقافتي حيثيت عام طور تي ريگستاني ماڻهن کان برتر هئي، ڪجهه خانگي چوڪيدار واري ملازمت ڪندا هيا، ٻيا سرڪاري ملازمت ۾ اچي ويا، ٻيا وري واپاري نوڪر ٿيا ۽ ڪجهه قانون ناهڻ جي ڌنڌي سان لڳي ويا. انهن مان ڪي شاهوڪار ٿي ويا هوندا ۽ پوءِ زمين حاصل ڪري مستقل طور ڪٽي

آباد ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي هوندائون. ڪتاب پئدائش ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جي باري ۾ بيان ڪيل ڪهاڻيون ظاهر ڪن ٿيون تہ اهو سودم (Sodom) جي بادشاهہ جو پگهاردار گماشتو هيو ۽ ڪنعان ۾ ان جي پرپاسي وارين برادرين سان ان جي مستقل لڙاين کي بيان ڪيو ويو آهي. آخرڪار جڏهن حضرت ابراهيم عليه السلام جي زال حضرت ساره رضي الله تعاليٰ عنها جي وفات ٿي تہ ان هئبرون (Habrŏn) ۾ زمين خريد ڪئي، جيڪو هاڻي فلسطين ۾ مغربي ڪناري تي واقع آهي.

حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ ان جي اولاد جي باري ۾ ڪتاب پيدائش ۾ ڄاڻايل ڳالهيون ظاهر ڪن ٿيون تہ ان زماني ۾ ڪنعان (جديد اسرائيل) ۾ ابتدائي عبرانين جي ٽن مکيہ شاخن (لهرن) جون آباديون هيون. هڪڙي شاخ جو تعلق حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ هئبرون سان هيو جيڪا اٽڪل 1850 قبل مسيح ۾ آباد ٿي. ٻجرت جي ٻي لهر جو تعلق حضرت ابراهيم عليه السلام جي پوٽي حضرت يعقوب عليه السلام سان هيو جنهن تي پوءِ اسرائيل نالو رکيو ويو. اهو شيخم (Shechem) ۾ آباد ٿيو جيڪو هاڻي مغربي ڪناري تي نابلوس جو عرب شهر آهي. بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو تہ حضرت يعقوب عليه السلام جا پٽ جيڪي اسرائيل جي ٻارهن قبيلن جا ابا ڏاڏا ٿيا. ڪنعان ۾ هڪڙي سخت ڏڪار جي دوران مصر ڏانهن هجرت ڪري ويا. عبراني آبادي جي ٽين لهر اٽڪل 1200 ق م ۾ ظاهر ٿي جڏهن اهي قبيلا جيڪي حضرت ابراهيم عليه السلام جا پونئير هجڻ جي دعويٰ ڪري رهيا هيا. مصر مان لڏي اچي ڪنعان ۾ پهتا. انهن ٻڌايو تہ انهن کي مصر وارن غلام بڻائي ڇڏيو هيو پر انهن کي يهواه (Yahweh) نالي معبود (خدا) آزادي ڏياري آهي. جيڪو انهن جي اڳواڻ موسيٰ (عليہ السلام)جو خدا هيو. ڪنعان منجهہ پنهنجو اجهو حاصل ڪرڻ کان پوءِ انهن پاڻ کي اتي موجود عبرانين سان گڏائي ڇڏيو ۽ اسرائيل جي قوم طور سڃاڻجڻ لڳا.

بائيبل انهي ڳالهہ کي واضح ڪري ٿو تہ اسان جن ماڻهن کي قديم اسرائيلي طور سڃاڻون ٿا اهي مختلف نسلي گروهن جو مجموعو هيا، جيڪي دراصل موسيٰ عليہ السلام جي خدا يهواه سان پنهنجي وفاداري ڪري پاڻ ۾ گڏيل هيا. بهرحال، توڙي جو اهو يقيني طور تي اوائلي بياني طريقن تي لکيل آهي، بائيبل وارو بيان ڪيترين صديون پوءِ اٽڪل ائين صدي ق م ۾ لکيو ويو هيو. اوڻويهين صدي دوران بائيبل جي ڪجهہ جرمن محققن هڪڙو تنقيدي طريقو ايجاد ڪيو جنهن موجب بائيبل جي پهرين پنجن ڪتابن (پئدائش، خروج، احبار، ڳڻپ، استثنا) ۾ چئن مختلف ذريعن (ماخذن) جي پروڙ ڏني وئي. انهن کي پوءِ پنجين صدي قبل مسيح دوران ڇنڊڇاڻ ڪري آخري گڏيل مسودي جي شڪل ۾ ترتيب ڏني وئي هئي، جنهن کي اسان "خمسہ موسيٰ" ("پينٽاٽيوخ" Pentateuch) سڏيندا آهيون. اهو تنقيدي نمونو وڏي پيماني تي اڏنگي ورتاءُ جي ضد ۾ اچي ويو آهي، پر اڃا تائين ڪوبہ ماڻهو ان کان وڌيڪ مطمئن ڪندڙ نظريو پيش ڪري نہ سگهيو آهي. اهو ظاهر ڪري ٿو تہ تخليق يا ٻوڏ جهڙن بائيبل جي اهم واقعن جي باري

۾ بہ بلڪل مختلف بيان چو آهن. ۽ چو خود بائيبل ۾ بہ ڪٽي ڪٽي تضاد موجود آهي. بائيبل جا بہ اوائلي ليکڪ، جن جي لکت ڪتاب پيدائش ۽ خروج تي ٻڌل آهي، گهڻو ڪري ائين صدي دوران لکي رهيا هيا، تي سگهي ٿو تہ ڪجهہ انهن کان اڃا وڌيڪ اڳ واري تاريخ ڏين. هڪڙو "ج" طور سڃاتو وڃي ٿو چو تہ اهو پنهنجي خدا کي يهواه سڏي ٿو ٻيو "ي" چو تہ اهو "ايلوهہ ر" (Elohim) جي وڌيڪ رسمي الوهي لقب کي استعمال ڪرڻ لاءِ ترجيح ڏئي ٿو. ائين صدي تائين اسرائيلين ڪنعان کي ٻن الڳ الڳ بادشاهين ۾ ورهائي ڇڏيو هيو. "ج" يهودا (Judah) جي ڏاکڻي سلطنت ۾ لکي رهيو هيو جڏهن تہ "ي" اسرائيل جي اترين بادشاهي منجهان هيو. اسان ٻئي باب ۾ اسرائيل جي قديم تاريخ جي احوالن جي باري ۾ "ڊ" (ڊيوٽيرونومسٽ، Deuteronumist) ۽ "پ" (پريسٽي Priesthy) تي بحث ڪنداسين جيڪي "خمسہ موسيٰ" جا ٻيا بہ ذريعا آهن.

اسان ڏسنداسين تہ ڪيترن معاملن ۾ "ج" ۽ "ي" ٻئي مشرق وسطيٰ ۾ پنهنجن پاڙيسرين جهڙوئي مذهبي تناظر رکندا هيا. پر انهن جا احوال اهو بہ ظاهر ڪندا تہ ائين صدي قبل مسيح تائين اسرائيلين پنهنجو هڪڙو مختلف نظريو قائم ڪرڻ شروع ڪيو هيو. مثال طور، "ج" خدا بابت پنهنجي ڪهاڻي دنيا جي تخليق جي احوال سان شروع ڪري ٿو جيڪا اينوما ايلش جي ڀيٽ ۾ عجيب نموني ۾ سرسري آهي:

> "جنهن وقت يهواه خدا زمين ۽ آسمان کي پيدا ڪيو. زمين تي ڪو بہ ٻوٽو ڪونہ هيو نہ وري ڪو جهنگلي وڻ ڦٽو هيو چو تہ خدا يهواه ڌرتي تي مينهن ڪونہ وسايو هيو نہ وري اتي ڪو ماڻهو هيو جيڪو زمين کي کيڙي. بهرحال زمين جي اندران ٻوڏ نڪري ايندي هئي جيڪا ڌرتي جي سموري مٿاڇري کي پاڻي سان پري ڇڏيندي هئي. خدا يهواه زمين جي مٽي مان انسان (آدم) ٺاهيو. پوءِ ان آدم جي نڪ ۾ زندگي جو ساهہ ڦوڪيو ۽ ائين انسان (آدم) جيئرو ساهوارو ٿي پيو." (6)

اهو مڪمل طور تي هڪڙو نئون عمل هيو. دنيا جي تخليق ۽ ڪنعان ۽ ميسوپوٽاما ۾ پنهنجن لادين (پاگان) همعصرن وانگر قبل از تاريخي دور تي توجهہ ڏيڻ جي بجاءِ "ج" عام تاريخي دور ۾ وڌيڪ دلچسپي ڏيکاري ٿو. ڇهين صدي قبل مسيح تائين اسرائيل ۾ تخليق ۾ حقيقي دلچسپي پيدا ڪونہ ٿي هوندي، جڏهن ليکڪ، جنهن کي اسان "پ" سڏيون ٿا، پنهنجو عظيم الشان بيان لکيو جيڪو هاڻي پيدائش جو پهريون باب آهي. "ج" مڪمل طور تي مطمئن ڪونهي تہ ڪو يهواه زمين ۽ آسمان جو اڪيلو خالق آهي. بهرحال، انسان ۽ الوهي هستي جي وچ ۾ خاص فرق واري "ج" جي سوچ غور طلب آهي. پنهنجي ديوتا واري ساڳي الوهي مادي مان ٺهيل هجڻ جي بجاءِ انسان (آدم)، جيئن پنوڙو ظاهر ڪري ٿو مٽي (ادامہ) سان واسطو رکي ٿو.

پنهجن پاگان پاڙيسرين جي برخلاف "ج" ديوتائن جي مقدس ۽ ابتدائي زماني سان ڀيٽ ۾ دنيا جي تاريخ کي ملحدائي، اڻ چٽي ۽ غير حقيقي سمجهي رد نٿو ڪري اهو

جلدي جلدي ماقبل تاريخ جا واقعا بيان ڪندو ڏندڪٿائي دور جي پڄاڻي تائين اچي ٿو پهچي، جنهن ۾ پوڙهه ۾ بابل جي ٿاور جهڙيون ڪهاڻيون شامل آهن ۽ اسرائيلي ماڻهن جي تاريخ جي شروع ۾ اچي پهچي ٿو. اها ڪهاڻي اوچتو ٻارهين باب ۾ شروع ٿئي ٿي جڏهن ابرام نالي هڪڙي ماڻهوءَ کي، جنهن کي پوءِ ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) جو نالو ڏنو ويو يهواه هدايت ڪئي ته پنهنجي ڪٽنب کي هاران ۾ ڇڏي جنهن ۾ هاڻي اوڀرندو ترڪي آهي، يونوچ سمنڊ جي پرسان ڪنعان ڏانهن هجرت ڪري وڃي. اسان کي ٻڌايو ويو آهي ته ان جو پيءُ تارخ (تيره Terah) پنهنجي ڪٽنب سان گڏ اڳ ۾ ئي اُر (Ur) کان اولهه طرف هجرت ڪري ويو هيو. هاڻي يهواه ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) کي ٻڌائي ٿو ته ان جو هڪڙو خاص ڀاڳ آهي: اهو هڪڙي طاقتور قوم جو ابو ٿيندو جيڪي هڪڙي ڏينهن آسمان جي ستارن کان به وڌيڪ تعداد ۾ ٿي ويندا ۽ هڪڙي ڏينهن ان جي اولاد وارا ڪنعان جي زمين جا خود مالڪ هوندا. حضرت ابراهيم عليه السلام کي مليل هدايت جي باري ۾ ”ج“ جو بيان هن خدا جي آئنده تاريخ جو هڪڙو رخ مقرر ڪري ٿو. قديم مشرق وسطيٰ ۾ الوهي ”مانا“ جو ڏندڪٿا ۽ رسمي ادائگي ۾ مشاهدو ڪيو ويندو هيو. مردوڪ، بعل ۽ عنت کان اها توقع ڪونه ڪئي ويندي هئي ته اهي پنهنجن پوڄارين جي عام رواجي ۽ بيگانين زندگين ۾ پاڻ کي ملوث ڪندا: انهن جا عمل مقدس وقت ۾ انجام ڏنل هيا. بهرحال، اسرائيل جي خدا پنهنجي طاقت کي حقيقي دنيا جي جاري واقعن ۾ اثرائتو بڻايو. ان جي لاءِ جتي ڪٿي موجود هجڻ وارو سمجهيو ويندو هيو. ان جو پهريون حڪم (وحي) هڪڙي هدايت تي مشتمل هيو: ابراهيم (عليه السلام) توکي پنهنجن ماڻهن کي ڇڏڻو آهي ۽ ڪنعان جي ڌرتي ڏانهن سفر ڪر.

پر يهواه ڪير آهي؟ ڇا حضرت ابراهيم عليه السلام ساڳي خدا جي پوڄا ڪندو هيو جنهن جي حضرت موسيٰ عليه السلام عبادت ڪندو هيو يا اهو ان کي ڪنهن ٻئي نالي سان سڃاڻندو هيو؟ اڄوڪي زماني ۾ اهو اسان جي لاءِ وڏي اهميت وارو مسئلو هوندو پر بائيبل انهي موضوع تي حيرت انگيز طور تي مبهم لڳي ٿو ۽ انهيءَ سوال جا متضاد جواب ڏئي ٿو. ”ج“ ٻڌائي ٿو ته انسان يهواه جي آدم عليه السلام جي پوٽي جي وقت کان عبادت ڪندا پئي آيا پر جڏهن ته ڇهين صدي ۾ ”پ“ اها راءِ ظاهر ڪري ٿو ته اسرائيلين ڪڏهن به يهواه جي باري ۾ ڪونه ٻڌو هيو، تان ته اهو حضرت موسيٰ عليه السلام تي تجلي جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. ”پ“ يهواه کان اها وضاحت ڪندي ٻڌرائي ٿو ته اهو اصل ۾ ساڳو خدا آهي: جيڪو ابراهيم (عليه السلام) جو خدا هيو. جڻ اهو ڪو اڄان به متنازعه معاملو هجي. اهو موسيٰ عليه السلام کي ٻڌائي ٿو ته ابراهيم (عليه السلام) ان کي ايل شدي (Shaddi El) سڏيندو هيو ۽ ان کي الوهي نالي يهواه جي ڄاڻ ڪونه هئي.(7) اهو تفاوت بائيبلن جي ليکڪن يا انهن جي سهيڙيندڙن (ايڊيٽرس) کي ڪو گهڻو پريشان ڪندڙ نٿو لڳي. ”ج“ مسلسل يهواه کي پنهنجو خدا سڏي ٿو. جنهن زماني

۾ اهو لکي رهيو هيو يهواه اسرائيلن جو خدا هيو ۽ اهائي گهڻي ڳالهه آهي. اسرائيلي مذهب عملي پهلو وارو هيو ۽ خيالي ڳالهين جي قسم سان گهٽ واسطو رکندڙ هيو جو اسان کي پريشان ڪن. تاهم اسان کي اهو نه سمجهڻ گهرجي ته ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) يا حضرت موسيٰ عليه السلام پنهنجي خدا ۾ ايئن ايمان رکندا هيا جيئن اڄوڪي زماني ۾ اسان رکون ٿا. اسان بائيبل واري ڪهاڻي ۽ اسرائيل جي بعد واري تاريخ کان ايترو واقف آهيون جو اسان پهاڻي تي پهتل يهودي مذهب جي معلومات کي انهن ابتدائي شخصيتن تي لاڳو ڪرڻ لاءِ مائل ٿي وڃون ٿا. انهيءَ مطابق اسان فرض ڪري وٺون ٿا ته اسرائيل جا ٽئي ابا ڏاڏا، حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام وحدت پرست هيا ۽ جيڪي فقط هڪڙي خدا ۾ ايمان رکندا هيا. لڳي ٿو ته معاملو ايئن ڪونهي. دراصل انهن کي ابتدائي عبراني پاگان چوڻ وڌيڪ مناسب ٿيندو جن ڪنعان ۾ پنهنجن پاڙيسرين جي ڪيترن ئي عقيدن ۾ حصو تي ورتو. اهو ممڪن آهي ته اهي اهڙين الوهي هستين ۾ يقين رکندا هجن. جيئن مردوڪ، بعل ۽ عنت. ٿي سگهي ٿو انهن سڀني هڪڙي ئي الوهي هستي جي پوڄا نه ڪئي هجي. اهو به ممڪن آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا "خوف"، حضرت اسحاق عليه السلام جو خدا "رشتيدار" ۽ حضرت يعقوب عليه السلام جو خدا "قوت مطلق" الڳ الڳ ٿي معبود هجن. (8)

اسان اڳتي وڌي سگهون ٿا. انهيءَ جو گهڻو امڪان آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا ڪنعان جو خداءِ اعليٰ "ايل" (El) ئي هجي. الوهي هستي خود حضرت ابراهيم عليه السلام سان پنهنجي سڃاڻپ "ايل شدي" (جبل جو ايل) جي حيثيت سان ڪرائي، جيڪو ايل جو روايتي لقب هيو (9) ٻين موقعن تي ان کي "ايل ابليون" يعني اعليٰ ترين خدا يا "ببت" (Bethel) جو "ايل" (EL) سڏيو ويو آهي. ڪنعان وارن جي خداءِ اعليٰ جو نالو اهڙن عبراني نالن ۾ محفوظ ٿيل آهي، جيئن اسرا_ايل يا اشما_ايل. انهن ان جو اهڙن نمونن سان تجربو ڪيو جيڪي مشرق وسطيٰ جي لادينن (پاگان) لاءِ غيرمعروف ڪونه رهيا هوندا. اسان کي خبر پوندي ته صديون پوءِ اسرائيلين يهواه جي "مانا" (Mana) يا "تقديس" ("هولينيس" Holiness) جو هڪڙو دهشتناڪ تجربو محسوس ڪيو. مثال طور سينا جبل (طور سينا) تي اهو حضرت موسيٰ عليه السلام تي هڪڙي جلال جي انداز واري تجلي ڪرڻ جي صورت ۾ ظاهر ٿيو ۽ اسرائيلين کي ان کان پاڻ کي پري رکڻو پيو هيو. ان جي مقابلي ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا ايل هڪڙي نرم مزاج الوهي هستي آهي. اهو حضرت ابراهيم عليه السلام جي هڪڙي دوست جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو ۽ ڪڏهن ڪڏهن ته مورڳو انسان جو روپ به ڌاريائين. الوهي هستي جو اهڙي اوچتي نموني ۾ ظاهر ٿيڻ، جنهن کي ديوتا جو ظهور سڏيو ويندو هيو، قديم پاگان دنيا ۾ عام هيو. توڙي جو عام طور تي ديوتائن لاءِ اها اميد ڪونه ڪئي ويندي هئي ته اهي ڪو مردن ۽ عورتن جي دنياوي ڪم ڪارين ۾ سڌو سنئون مداخلت ڪندا،

پر ڏندڪٿائي زماني ۾ ڪجهه مراعتون حاصل ڪيل ماڻهن ديوتائن کي روبرو ڏٺو. اِليڊ (Iliad) اهڙي قسم جي مثالن سان ڀريو پيو آهي. ديوتا ۽ ديويون يونانين ۽ تروجنن کي خوابن ۾ ڏسڻ ۾ ايندا هيا. جڏهن اهو سمجهيو ويندو آهي ته انسانن ۽ الوهي دنيائن جي وچ وارو پردو هٽي ويندو آهي. اِليڊ جي اختتام تي هڪڙو ملڪوتي حسن جو مالڪ نوجوان پريام جي رهنمائي ڪري ان کي يوناني جهازن ڏانهن وٺي وڃي ٿو جيڪو آخر ۾ پنهنجي هرميس (Hermes)(10) طور سڃاڻپ ڪرائي ٿو. يونانين جڏهن پنهنجن هيرو ماڻهن جي سونهري دور ڏانهن پوئتي نظر وڌي ته انهن کي محسوس ٿيو ته اهي ديوتائن سان ويجهڙي تعلق ۾ رهيا آهن، جيڪي ساڳي انسانن جي خصلت وارا هيا. ديوتائن جي ظهور جي انهن ڪهاڻين پاگان جي نظريہ ڪليت ("هولسٽڪ" Holistic) کي بيان ڪيو: جڏهن الوهي هستي انسان ذات يا فطرت کان گهڻو مختلف ڪونہ هئي، ان جو آساني سان تجربو ڪري سگهبو هيو. دنيا ديوتائن سان ڀريل هئي، جن کي ڪنهن بہ وقت غير متوقع طور ڏسي سگهبو هيو ڪنهن بہ ڪنڊ پاسي ۾ يا ڪنهن لنگهندڙ اوپري ماڻهوءَ جي صورت ۾. ايئن لڳي ٿو تہ عام ماڻهو انهيءَ ۾ يقين رکندا هيا تہ الوهي هستين سان ايئن روبرو ٿيڻ سندن پنهنجين زندگين ۾ ممڪن هيو: "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" (Acts of the Apostles) ۾ ان عجيب ڪهاڻي جي وضاحت ٿئي ٿي، جڏهن پهرين صدي عيسوي ۾ لائسٽرا (Lystra) جيڪو هاڻي ترڪي ۾ آهي، جا ماڻهو سينٽ پال ۽ ان جي شاگرد برنابس کي غلطي مان زيوس (Zeus) ۽ هرميس سمجهي ويٺا. (11)

بلڪل ساڳي نموني ۾ جڏهن اسرائيلين پنهنجي سونهري دور ڏانهن پوئتي نظر ڪئي تہ انهن حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام کي پنهنجي ديوتا سان سڌن ناتن ۾ زندگي گذاريندي ڏٺو. ايل ديوتا انهن کي هڪڙي اوستاد يا وڏي وانگر دوستاڻي صلاح ڏئي ٿو: اهو هيڏانهن هوڏانهن گشت ڪرڻ دوران انهن جي رهنمائي ڪري ٿو انهن کي ٻڌائي ٿو تہ ڪنهن سان شادي ڪيو ۽ خوابن ۾ اچي انهن سان ڳالهيون ڪري ٿو. ڪڏهن ڪڏهن اهي ان کي انساني روپ ۾ ڏسي وٺن ٿا. اهڙو خيال جيڪو بعد ۾ اسرائيلين جي نظر ۾ مڪروهہ ٿي ويو. ڪتاب پيدائش (Genesis) جي ٻارهين باب ۾ "ج" اسان کي ٻڌائي ٿو تہ خدا هئبرون (Habron) جي ڀرسان مامري (Mamre) وٽ شاهہ بلوط جي وڻ ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام تي ظاهر ٿيو. حضرت ابراهيم عليه السلام ڏينهن جي انتهائي گرميءَ جي مهل دوران مٿي نظر ڪئي ۽ ڏٺو تہ تي اوپرا ماڻهو ان جي تنبوءَ ڏانهن اچي رهيا آهن. مخصوص مشرقي مهمان نوازي سان ان زوربار ڪيو تہ اهي اتي ڪجهہ وقت ترسي آرام ڪن ۽ پاڻ انهن جي لاءِ کاڌو تيار ڪرڻ لڳو. گفتگو دوران نهايت قدرتي انداز ۾ اهو ظاهر ٿيو تہ انهن ماڻهن مان هڪڙو ٻيو ڪونہ پر ان جو پنهنجو خدا هيو جنهن کي "ج" هر وقت يهواه سڏي ٿو. ٻيا ٻہ ماڻهو ملائڪ نڪتا. ڪوبہ ماڻهو انهيءَ ڳالهہ جي ذڪر تي خاص طور حيرت زده نظر نٿو اچي. ائين صدي قبل مسيح ۾ جنهن وقت

"ج" اهو لکي رهيو هو ڪوبہ اسرائيلي ماڻهو خدا کي اهڙي نموني ۾ "ڏسڻ" جي اميد نہ ڪري ها: گهڻن کي اهو ڏکوئيندڙ خيال لڳي ها. "ج" جو همعصر لکيڪ "ي" خدا سان انهن بزرگن (حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام) جي بي تڪليفي وارين پراڻين ڪهاڻين کي اڻ ٺيٺي ڳالهہ سمجهي ٿو. "ي" جڏهن خدا سان حضرت ابراهيم عليه السلام جي يا حضرت يعقوب عليه السلام جي وهنوار جي باري ۾ ڪهاڻيون بيان ڪري ٿو تہ انهي پهلو کان پاسو ڪري ٿو ۽ پراڻين ڏندڪٿائن جي گهڻ تصوير ڪشي ڪري ٿو. تنهن ڪري اهو ٻڌائي ٿو تہ الله تعاليٰ حضرت ابراهيم عليه السلام سان هڪڙي ملائڪ جي ذريعي ڳالهائي ٿو. "ج" بهرحال، انهي نازڪ مزاجي واري انداز کي نظر انداز ڪري ٿو ۽ پنهنجي بيان ۾ انهن اوائلي ديوتائي ظهورن جي قديم ڍنگ کي اپنائي ٿو.

حضرت يعقوب عليه السلام پڻ ڪيترا ڀيرا خدا جي ظهور جو تجربو ڪيو. هڪڙي موقعي تي ان هاران واپس موٽي وڃي اتي پنهنجن ماٽن مان شادي ڪرڻ جو فيصلو ڪيو هيو. پنهنجي مسافري جي پهرين منزل تي اهو هڪڙي پٿر کي وهاڻو بڻائي اردن واري ماٿري پرسان لز (Luz) جي ماڳ وٽ سمهي پيو. ان رات ان خواب ۾ هڪڙي ڏاڪڻ ڏٺي جيڪا زمين ۽ آسمان جي وچ ۾ لٽڪيل هئي: ملائڪ ان وسيلي انسانن ۽ ديوتا جي دنيائن ۾ هيٺ مٿي اچ وڃ ڪري رهيا هئا. اسان بيوس آهيون صرف مردوڪ جو مينار (زگورت) ياد اچي وڃي ٿو جيئن اهو آسمان ۽ زمين جي وچ ۾ لڙڪيل هيو جتا ڪو انسان ان جي چوٽيءَ تي پنهنجن ديوتائن سان ملاقات ڪري سگهيو ٿي. پنهنجي ڏاڪڻ جي چوٽيءَ تي حضرت يعقوب عليه السلام خواب ۾ ڏٺو تہ ايل سان ملاقات ٿي، جنهن ان کي دعا ڏني ۽ ان جيڪي حضرت ابراهيم عليه السلام سان واعدا ڪيا هيا اهي هن سان ورجايائين: حضرت يعقوب عليه السلام جي اولاد هڪڙي طاقتور قوم ٿي ويندي ۽ ڪنعان جي ڌرتي جا مالڪ ٿي ويندا. ان هڪڙو ٻيو بہ واعدو ڪيو جيئن اسان اڳتي ڏسنداسين تہ ان واعدي حضرت يعقوب عليه السلام کي گهڻو متاثر ڪيو. پاڳان وارو مذهب گهڻو ڪري علائقائي هيو: هڪڙي ديوتا کي فقط مخصوص علائقي ۾ اختيار جي حد هوندي هئي ۽ جڏهن ڪوئي ٻئي علائقي ۾ ويندو هيو تہ انهيءَ ۾ ٿي سياڻپ هوندي هئي تہ اهو ماڻهو ان ڏيهي علائقي جي الوهي هستين جي پوڄا ڪري پر ايل حضرت يعقوب عليه السلام سان واعدو ڪيو تہ جڏهن اهو ڪنعان ڇڏي ڌارين علائقن ۾ گهمندو ڦرندو تہ اهو ان جي حفاظت ڪندو: "مان توسان گڏ آهيان، تون جتي بہ وڃين مان توکي سلامت رکندس."(12) انهي شروعاتي ديوتائي ظهور جي ڪهاڻي ظاهر ڪري ٿي تہ ڪنعان جو خداءِ اعليٰ دنيا جو هڪڙو وڏيڪ علائقو حاصل ڪرڻ جي شروعات ڪري رهيو هيو.

حضرت يعقوب عليه السلام جڏهن سجاڳ ٿيو تہ ان محسوس ڪيو تہ ان اڻڄاڻائي ۾ هڪڙي مقدس جاءِ تي رات گذاري آهي، جتي انسان پنهنجن ديوتائن سان گفتگو ڪري سگهيا ٿي: "يقيني طور يهواه انهي ماڳ ۾ آهي ۽ مون کي ان جي خبرئي ڪونہ

هئي!" "ج" ان کي ايئن چوندي ڏيکاري ٿو. اهو اهڙي تعجب سان ڀريل هيو جيڪو اڪثر ڪري پاڳان کي اتساهيندو آهي، جڏهن اهي الوهي هستي جي مقدس طاقت جو مشاهدو ڪندا آهن: "اها ڪهڙي نه جلال ڏيکارڻ واري جاءِ آهي! اها خدا جي گهر (بيت ايل) کان سواءِ ٻي ڪا جاءِ ڪونهي، اهوئي بهشت جو دروازو آهي."(13) ان پنهنجي جذبات جو لاشعوري طور پنهنجي زماني ۽ ثقافت جي مذهبي ٻولي ۾ اظهار ڪيو هيو: بابل خود، ديوتائن جو ماڳ، "ديوتائن جو دروازو" (باب ـ الي) سڏبو هيو. حضرت يعقوب عليه السلام انهي مقدس جاءِ کي علائقي جي روايتي پاڳان نموني ۾ مذهبي مقصدن لاءِ محفوظ ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. ان جنهن پٿر کي وهاڻي طور استعمال ڪيو هيو ان کي ڪنيائين ۽ ان کي هڪڙي جاءِ تي ڪوڙي تيل جو ليپو ڏئي ان کي پاڪ قرار ڏنائين. ان کان پوءِ ان جاءِ کي لز (Luz) نه پر بيت ايل يعني ايل (ديوتا) جو گهر سڏيو وڃڻ لڳو. اهڙو ڪري بيهاريل پٿرن کي ڪنعاني زرخيزي عقيدن ۾ خصوصي حيثيت حاصل هئي، جيڪي عقيدا اٺين صدي قبل مسيح تائين بيت ايل ۾ وڌندا ويجهندا رهيا. توڙي جو بعد ۾ اسرائيلين مذهب جي اهڙي نموني کي سختي سان رد ڪيو بيت ايل جو پاڳان تقدس قديم ڏندڪٿا ۾ حضرت يعقوب عليه السلام ۽ ان جي خدا سان ڳنڍيو ويو هيو.

بيت ايل مان روانو ٿيڻ کان اڳ حضرت يعقوب عليه السلام جنهن خدا کي اتي ڏٺو هيو ان کي پنهنجو "ايلوهم" (Elohim) ٺاهڻ جو فيصلو ڪيو: اهو هڪڙو جڙتو اصطلاح آهي جيڪو مردن ۽ عورتن طرفان ديوتائن کي ڪجهه به سمجهڻ لاءِ هرمفهوم جي نشاندهي ڪري ٿو. حضرت يعقوب عليه السلام فيصلو ڪيو سيوته جيڪڏهن ايل (يا يهواه جيئن "ج" ان کي سڏي ٿو) هاران ۾ واقعي ان جي حفاظت ڪندو ته اهو خاص طور تي بااثر هوندو. ان هڪڙو سودو ڪيو: ايل طرفان خصوصي حفاظت جي بدلي ۾ حضرت يعقوب عليه السلام ان کي پنهنجو ايلوهم بڻايو يعني ڳاڻيٽي ۾ اڪيلو خدا. خدا ۾ اسرائيلين جو ايمان مڪمل طور عملي نتيجن سان تعلق رکندڙ هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام ٻنهي ايل تي پنهنجو ايمان انهيءَ ڪري رکيو جو اهو انهن لاءِ ڪارآمد ثابت ٿيو. اهي بس ويهي ڪونه رهيا ته اهو ثابت ڪن ته ايل موجود هيو. ايل ڪو فلسفاڻو نقطه نظر ڪونه هيو. قديم دنيا ۾ "مانا" زندگيءَ جي خود پڌري حقيقت هئي ۽ هڪڙو ديوتا پنهنجي اهميت ثابت ڪندو جيڪڏهن اهو اهڙو اثرائتو ڪردا ادا ڪري ٿو. اها نتيجي پرستي خدا جي تاريخ ۾ هميشه لاءِ هڪڙي حقيقت رهندي آئي آهي. ماڻهو الوهي هستي جو هڪڙو خاص نظريو قبول ڪندا رهندا، ڇو ته اهو انهن لاءِ ڪارآمد هوندو، انهيءَ ڪري نه ته ڪو اهو سائنسي يا فلسفاڻي انداز ۾ پختو آهي.

ڪيترن سالن کان پوءِ حضرت يعقوب عليه السلام پنهنجين زالن ۽ ڪٽنب سان هاران کان واپس موٽيو. جيئن ئي اهو ڪنعان جي ڌرتيءَ ۾ ٻيهر داخل ٿيو ان هڪڙي ٻئي الوهي وجود جي ظهور جو تجربو ڪيو. مغربي ڪناري تي جئبوڪ (Jabbok) جي پتڻ وٽ ان جي هڪڙي اوپري ماڻهوءَ سان ملاقات ٿي جنهن سڄي رات ان سان گڏ

گذاري صبح ٿيڻ مهل، اڪثر روحاني هستين وانگر، ان جي ساٿي چيو ته ان کي وڃڻو آهي پر حضرت يعقوب عليه السلام ان کي وڃڻ ڪونه ڏنو. ان کي چيائين ته جيستائين اهو پنهنجي نالي سان ان جي واقفيت نه ڪرائيندو ان کي وڃڻ ڪونه ڏيندو. قديم زماني ۾ ڪنهن ماڻهوءَ جي نالي جي ڄاڻ هجڻ ڪري ان تي خاص قسم جو اختيار حاصل ٿي ويندو هيو. پر ايئن لڳو پئي ته اوپرو ماڻهو انهي معلومات کي ظاهر ڪرڻ لاءِ آماده ڪونه هيو. جيئن ئي راز و نياز جون ڳالهيون اڳتي وڌيون ته حضرت يعقوب عليه السلام کي خبر پئجي وئي ته سندس ساٿي خود ايل کان سواءِ ٻيو ڪو ئي ڪونه هيو:

> "حضرت يعقوب عليه السلام پوءِ هي عرض ڪيو: "مان توهان کي عرض ٿو ڪريان ته مون کي پنهنجو نالو ٻڌايو" پر ان وراڻيو: "تون منهنجو نالو ڇو ٿو پڇين؟" ۽ ان حضرت يعقوب عليه السلام کي اتي دعائون ڏنيون. حضرت يعقوب عليه السلام ان جاءِ کي پيني ايل (Peni-El) يعني "ايل جو چهرو" جو نالو ڏنو "ڇوته مون ايل کي روبرو ڏٺو آهي." ان چيو "۽ مان خطري کان ٻاهر آهيان." (14)

بعد واري يهودي توحيدپرستي جي مقابلي ۾ انهي الوهي وجود جي ظهور جي ڪهاڻي جو تصورِ اليڊ جي تصور سان گهڻو ويجهو آهي. جڏهن ڪنهن الوهي هستي سان اهڙو قريبي رابطو هڪڙو ڪفر وارو خيال لڳندو هجي. انهيءَ باوجود ته اهي اوائلي ڪهاڻيون پنهنجن همعصر پاگان وانگر بلڪل ساڳي نموني ۾ معززين کي پنهنجي ديوتا سان ميل ملاقات ڪندي ٻڌائين ٿيون. اهي مذهبي تجربي جي هڪڙي نئين پهلو کي ظاهر ڪن ٿيون. سموري بائيبل ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام کي "ايمان" وارو ماڻهو سڏيو ويو آهي. اڄوڪي زماني ۾ اسان ايمان جو مطلب ڪنهن عقيدي کي عقلي طور تسليم ڪرڻ وٺون ٿا. جڏهن ته اسان کي ڏسڻ ۾ آيو ته بائيبل جا ليکڪ خدا ۾ ايمان کي تصوراتي يا خيالاتي مجتا طور نٿا ڏسن. جڏهن اهي حضرت ابراهيم عليه السلام جي ايمان جي تعريف ڪن ٿا ته اهي ان جي راسخ العقيده (خدا جي باري ۾ حقي ديني راءِ جي مجتا) هجڻ جي صفت بيان ڪونه ٿا ڪن. پر ان جي اعتبار جي ڳالهه ڪن ٿا. بلڪل اهڙي ساڳي نموني ۾ جڏهن اسان ايئن چئون ته اسان کي ڪنهن ماڻهوءَ ۾ يا ڪنهن فڪر ۾ اعتبار آهي.

بائيبل ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام هڪڙو ايمان وارو ماڻهو آهي ڇو ته ان کي اعتبار هيو ته خدا پنهنجا واعدا پاڙيندو. توڙي جو اهي واعدا غيرمنطقي لڳندا هجن. حضرت ابراهيم عليه السلام عظيم قوم جو ابو ڪيئن ٿي ٿي سگهيو جڏهن ته ان جي زال حضرت ساره رضي الله تعاليٰ عنها سنڍ ٿي وئي هئي؟ دراصل، اهو خيال ته ان کي ٻار ٿيندو، گهڻو اجايو خيال هيو ڇوته حيض بند ٿيڻ ڪري حضرت ساره رضه جي عمر ٻه ٻار ڄڻڻ کان ڇڙهي وئي هئي. جڏهن انهن قوم جو ابو ٿيڻ وارو وا عدو ٻڌو ته ٻئي حضرت ساره رضه ۽ حضرت ابراهيم عليه السلام ٽهڪ ڏئي کلڻ لڳا. جڏهن سيني معمولن جي

خلاف. آخرڪار انهن کي ٻار ڄمي ٿوتہ اهي ان کي اسحاق سڏين ٿا. انهي نالي جو مطلب "کِلندڙ" تي سگهي ٿو. بهرحال، ڪل ٻوڳ بدمزي تي وڃي. ٿا جڏهن خدا هڪڙو هيانءَ ڏاريندڙ مطالبو ڪيو: حضرت ابراهيم عليه السلام کي پنهنجي اڪيلي پٽ جي قرباني ڏيڻي پوندي (اسلامي عقيدي ۾ قرآن شريف مطابق حضرت ابراهيم عليه السلام جو ٻهريون پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام هيو ۽ خدائي حڪم مطابق ان جي قرباني ڏيڻ لاءِ تيار ٿيو هيو. پر جيئن تہ ليکڪا يهودي ۽ عيسائي مذهب کي گهڻو ويجهو آهي، انهيءَ ڪري اسلامي موقف کي پيش ڪرڻ جي بجاءِ صرف پنهنجو موقف پيش ڪيو آهي. سنڌيڪار.)

پاگان دنيا ۾ انساني قرباني عام هئي. اها ظالماڻي ضرورهئي پر ان ۾ هڪڙي منطق ۽ عقلي جواز موجود هيو. پهرين ٻار جي لاءِ اڪثر اهو سمجهيو ويندو هيو تہ اهو ديوتا جو ٻچو هوندو آهي، جنهن پنهنجي توانائي صرف ڪري ٻار جي ماءُ کي اميد سان ڪيو هوندو آهي. ٻار جي پيدائش ۾ حصو وٺڻ ڪري ديوتا جي طاقت گهٽجي وئي هوندي آهي، تنهن ڪري ان کي پورو ڪرڻ لاءِ ۽ سموري موجود "مانا" جي گردش کي يقيني بڻائڻ لاءِ پهريون ڄاول ٻار ان جي ديوتا پيءُ کي واپس ڪيو ويندو هيو. بهرحال حضرت اسحاق عليه السلام جو معاملو بلڪل مختلف هيو. حضرت اسحاق عليه السلام خدا جو هڪڙو تحفو هيو. نہ ڪي خدا جو شخصي پٽ. تنهن ڪري قرباني جو ڪوبہ سبب ڪونہ هيو. ديوتا جي قوت پوري ڪرڻ جي ضرورت ڪونہ هئي. دراصل اها قرباني حضرت ابراهيم عليه السلام جي سموري زندگي کي بي معنيٰ بڻائي ڇڏي ها. جيڪا انهي واعدي تي ٻڌل هئي تہ اهو هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيندو. اهو ديوتا (خدا) قديم زماني ۾ ٻين گهڻين الوهي هستين کان مختلف نموني ۾ اڳ ئي ذهن ۾ تشڪيل ٿيڻ شروع ٿي ويو هيو. اهو انساني پريشاني واري صورتحال ۾ ڀاڱيوار ڪونہ هوندو هيو. ان کي مردن يا عورتن کان قوت حاصل ڪرڻ جي ضرورت ڪونہ هئي. اهو هڪڙي مختلف اهليت وارو هيو ۽ پنهنجي مرضي سان سڀ ڪجهہ ڪري سگهندو هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام پنهنجي خدا تي ڀروسو ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. اهو ۽ حضرت اسحاق عليه السلام ٽن ڏينهن جي پنڌ تي موريا (Moriah) جبل ڏانهن سفر لاءِ روانا ٿيا. جيڪو بعد ۾ يروشلم (جيروسلم ـ بيت المقدس) واري عبادتگاهہ جي زمين ٿيڻو هيو. حضرت اسحاق عيلہ السلام جنهن کي خدائي حڪم جي ڪا ڄاڻ ڪونہ هئي، موڙهو پنهنجي قتلام لاءِ ڪاٺيون کنيون پئي ويو. بلڪل آخري گهڙيءَ تي جڏهن حضرت ابراهيم عليه السلام واقعي پنهنجي هٿ ۾ ڇري جهلي تہ خدا ترس کاڌو ۽ ان کي ٻڌايائين تہ اهو صرف هڪڙو امتحان هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام پاڻ کي هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيڻ لاءِ اهل ثابت ڪيو هيو. جيڪا تعداد ۾ ايترو گهڻي ٿيڻي هئي جيئن آسمان ۾ ستارا يا سامونڊي ڪناري تي واريءَ جا ذرڙا.

پوءِ بہ جديد دور جي ماڻهن جي نظر ۾ اها هڪڙي ڀوائتي ڪهاڻي آهي: اها خدا جي لاءِ هڪڙي آمراڻي طبيعت ۽ ايذاءَ پسند ريچڪي هجڻ وارو خاڪو پيش ڪري ٿي ۽

اها حيران ڪندڙ حالت ڪونهي تہ ڪيترن ئي ماڻهن جن اجوڪي زماني ۾ اها آکاڻي ٻڌي آهي، ٻارن جي حيثيت ۾ اهڙي الوهي هستي کي رد ڪن ٿا. مصر مان يهودين جي نڪرڻ جو داستان بہ، جڏهن خدا حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ اسرائيلي ماڻهن جي آزادي لاءِ رهنمائي ڪئي، جديد حساس ذهنيتن لاءِ اوترو اٽونڊڙ آهي. اها ڪهاڻي ڄاتل سڃاتل آهي. فرعون بني اسرائيل کي وڃڻ جي اجازت ڏيڻ لاءِ آماده ڪونہ هيو تنهن ڪري پنهنجي طاقت ڏيکارڻ لاءِ خدا مصر جي ماڻهن مٿان ڏهہ وبائي مرض نازل ڪيا. نيل ندي جو پاڻي رت ۾ تبديل ٿي ويو ڏرتي کي ڪوئن ۽ ماڪڙ ويران ڪري ڇڏيو سمورو علائقو گگهہ اونداهي ۾ ٻڏي ويو آخرڪار خدا ۽ سڀ کان وڌيڪ ڀيانڪ مصيبت نازل ڪئي: ان موت جي فرشتي کي موڪليو تہ سڀني مصرين جي پهريئي پٽن کي ماري ڇڏي، جڏهن تہ عبراني غلامن جي پٽن کي ڇڏي ڏئي. فرعون پهريان فيصلو ڪيو تہ اسرائيلين کي وڃڻ ڏئي پر بعد ۾ پنهنجو ارادو تبديل ڪيائين ۽ پنهنجي فوج ساڻ ڪري انهن جو پيڇو ڪيائين. اهو ڳاڙهي سمنڊ وٽ انهن کي وڃي پهتو پر خدا سمنڊ کي بہ اڌ ڪري اسرائيلين کي بچائي ورتو ۽ اهي سڪل پٽ مان لنگهي ويا. انهي سڪل پٽي ۾ مصرين جڏهن انهن جو پيڇو ڪيو تہ ان (خدا) پاڻي کي ملائي ڇڏيو ۽ فرعون کي ان جي فوج سميت ٻوڙي ڇڏيائين.

اهو هڪڙو بي رحم، جانبدار ۽ قاتل خدا آهي: جنگ جو ديوتا (ديوتاءِ جنگ) جنهن کي يهواه سبوٿ (Saboath) جو نالو ڏنو ويو آهي، يعني فوجين جو خدا (رب الافواج). اهو جذباتي حد تائين جانبدار آهي ۽ پنهنجن پسنديده ماڻهن کان سواءِ ڪنهن جوبہ خيرخواهہ ڪونهي، بس هڪڙو قبائلي ديوتا آهي. جيڪڏهن يهواه اهڙو بي رحم خدا رهي ها تہ ان جو جلد کان جلد گم ٿيڻ ئي هر ڪنهن لاءِ فائديمند هجي ها. يهودين جي مصر مان نڪرڻ جي ڪهاڻي جيئن آخر ۾ اسان کي بائيبل ۾ ملي ٿي، اها واقعن جي لفظي بيان سمجهڻ جي مطلب جي ڪونہ آهي. بهرحال، اهو قديم مشرق وسطيٰ جي ماڻهن لاءِ واضح پيغام هوندو جيڪي ديوتائن طرفان سمنڊن کي ٻن حصن ۾ ورهائڻ جا قائل هيا. تاهم مردوڪ ۽ بعل جي برخلاف، يهواه لاءِ چيو ويو تہ ان تاريخي زماني جي غيرمذهبي دنيا ۾ طبعي سمنڊ کي ٻن حصن ۾ ورهايو هيو. اها حقيقت پسندي جي ننڍڙي ڪوشش هئي. اسرائيلي جڏهن مصر مان پنهنجي نڪرڻ جي داستان کي ياد ڪندا هيا تہ اهي تاريخي درستگي ۾ ايتري دلچسپي ڪونہ رکندا هيا جيتري اڄ اسان رکون ٿا. انهيءَ جي بجاءِ اهو جيئن بہ ٿيو هجي انهن اصل واقعي جي اهميت ظاهر ڪرڻ گهري ٿي. ڪجهہ جديد محققن جو خيال آهي تہ يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري اها ڪهاڻي مصر جي جاگيردارن ۽ ڪنعان ۾ انهن جي اتحادين خلاف ڪڙمين ڪاسبين جي هڪڙي ڪامياب بغاوت جو ڏندڪٿائي داستان آهي.(15) اهو وقت تي هڪڙو انتهائي اڻلڀ واقعو ٿي وڃي ها ۽ لاڳاپيل هر ماڻهوءَ تي اڻمٽ تاثر ڇڏي ها. اهو طاقتور ۽ ڏاڍي خلاف ستايل جي بااختياري جو غير معمولي تجربو ٿي وڃي ها.

اسان ڏسنداسين تہ يهواہ مصر مان نڪرندڙ يهودين جو بي رحم ۽ پرتشدد ديوتا ڪونہ رهيو. توڙي جو اها ڏندڪٿائي ڪهاڻي ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ اهم رهي آهي. جيئن اها حيرت انگيز لڳندي، اسرائيلين ان کي سچائپ کان مٿي ماورائيت ۽ زخم جي علامت ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. تاهم يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري خوني ڪهاڻي الوهي هستي جي خطرناڪ سوچن ۽ هڪڙي انتقامي نظرئي لاءِ اتساهيندي رهندي. اسان کي خبر پوندي تہ ستين صدي قبل مسيح دوران توريت جي ليکڪ "ڊ" پراڻي ڏندڪٿائي ڪهاڻي کي هڪڙي ڪارروائي جي پوائنٽي نظرئي کي سمجهائڻ لاءِ توريت ۾ شامل ڪيو جنهن مختلف وقتن تي ٽنهي وحداني مذهبن جي تاريخ ۾ خوفائتو ڪردار ادا ڪيو آهي. ڪنهن بہ انساني خيال وانگر خدا جي باري ۾ گمان بہ استحصالي ۽ غلط استعمال ٿي سگهي ٿو. چونڊيل قوم ۽ الوهي ڪارروائي جي ڏندڪٿا توريت جي لکت کان وٺي اڪثر ڪري يهودي، عيسائي ۽ اسلامي بنيادپرستي جي تنگ نظري ۽ قبائلي سوچ کي اپاريو آهي، جيڪا بدقسمتي سان اسان جي زماني ۾ چوٽ چڙهيل آهي. تاهم توريت جي لکت يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڏندڪٿا جي هڪڙي تشريح کي محفوظ ڪيو آهي، جيڪا وحدانيت جي تاريخ ۾ مساوي طور وڏيڪ مثبت نموني ۾ اثرائتي رهي آهي، جيڪا اهڙي خدا جي باري ۾ پڏائي ٿي جيڪو ڪمزور ۽ ستايل جو پاسو کڻي ٿو. توريت جي لکت واري چوويهين باب ۾ اسان کي اها تشريح ملي ٿي جيڪا يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي جي اوائلي تشريح آهي، يعني "ج" ۽ "ي" جڏهن ان کي لکيو ان وقت کان بہ اڳ جي. اسرائيلين کي هدايت ٿيل آهي تہ پنهنجي پوک جو پهريون فصل يهواہ جي پادرين آڏو پيش ڪن ۽ هي اقرار ڪن:

> "منهنجو ابو آرامي سيلاني هيو. اهو مصر ڏانهن ويو تہ اتي پناهہ وٺي، پاڻ ۾ ٿورڙا ماڻهو هيا، پر اتي اهي هڪڙي قوم ٿي ويا. عظيم، سگهاري ۽ مضبوط مصرين اسان سان خراب سلوڪ ڪيو انهن اسان کي ڪا امان ڪونہ ڏني ۽ اسان مٿان سخت غلامي مڙهيائون. پر اسان يهواہ کي التجائون ڪيون جيڪو اسان جي ابن ڏاڏن جو خدا هيو. يهواہ اسان جو سڏ ٻڌو ۽ اسان جي بدحالي، اسان جي جفاڪشي ۽ اسان جي مظلومي ڏٺائين. يهواہ اسان کي سگهارن هٿن ۽ ڊگهين ٻانهن سان، وڏي دٻدٻي سان، ۽ علامتن ۽ حيران ڪن نموني سان مصر مان ٻاهر ڪڍي آيو. اهو اسان کي هتي (ڪنعان) وٺي آيو ۽ اسان کي هي ڌرتي عنايت ڪيائين، اهڙي زمين جتي کير ۽ ماکي جون نديون وهن ٿيون. پوءِ هاڻي هتي ان زمين جي اپت جو پهريون فصل کڻي آيو آهيان جيڪا تو (يهواہ) مون کي عنايت ڪئي هئي."(16)

جنهن خدا تاريخ ۾ ڪڙمين ڪاسبين جي پهرين ڪامياب بغاوت کي همٿايو هوندو اهو انقلاب جو خدا آهي. ٽنهي وحداني مذهبن ۾ ان سماجي انصاف جي فڪر

کي اتساهيو آهي، توڙي جو ايئن چئي سگهجي ٿو تہ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن اڪثر انهي جذبي سان ڪونہ نڀايو آهي ۽ ان (خدا) کي سندن پنهنجي مرضي جو خدا بڻائي ڇڏيو آهي.

اسرائيلي يهواه کي "اسان جي ابن ڏاڏن جو خدا" چوندا هيا، تاهم ايئن لڳي ٿو تہ اهو ايل کان، يعني وڏڙن ۽ سردارن طرفان پوڄيو ويندڙ ڪنعاني خداءِ اعليٰ، بلڪل مختلف الوهي هستي هوندو. اسرائيل جو خدا ٿيڻ کان اڳ اهو ٻين قومن جو خدا رهيو هوندو. حضرت موسيٰ عليه السلام تي پنهنجن مڙني ظهورن ۾ يهواه ڪيترن حد تائين وري وري زور ڀري ٿو تہ اهو تحقيق حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا آهي، توڙي جو شروع ۾ ان کي ايل شدّي سڏيو ويندو هيو. اها تقاضا حضرت موسيٰ عليه السلام جي خدا جي سڃاڻپ جي باري ۾ گهڻي اوائلي بحث جي پراڻي يادگيري کي زنده رکي سگهي ٿي. اهو تاثر ڏنو ويو آهي تہ يهواه اصل ۾ جنگجو ديوتا هيو، جوشيلن جو ديوتا، مدائن (مدين Midian) ۾ پوڄيو ويندڙ ديوتا، اهو علائقو جنهن ۾ هاڻي اردن آهي.(17) جيڪڏهن سچ پچ اهو واقعي مڪمل طور هڪڙي نئين الوهي هستي هيو تہ اسان کي ڪڏهن بہ خبر نہ پئجي سگهندي تہ اسرائيلين يهواه کي ڪٿي ڳولي لڌو. اڄان بہ اڄوڪي زماني ۾ اسان جي لاءِ اهو هڪڙو اهم سوال هوندو پر بائيبل جي ليکڪن لاءِ اهو ايترو نازڪ يا اهم ڪونہ هيو. قديم زماني جي بت پرستي ۾ ديوتائن کي اڪثر ڪري ملايو ويندو هيو ۽ گڏائي ڇڏيو ويندو هيو يا هڪڙي جُوءِ جي ديوتائن کي ٻي قوم جي ديوتا سان هڪجهڙي مڃتا ملندي هئي. اسان جنهن ڳالهہ جو يقين ڪري سگهون ٿا، اُها اِها آهي تہ ان جو جيڪو بہ بڻ بنياد هجي، مصر مان يهودين جي نڪرڻ وارن واقعن يهواه کي پڪو خدا بڻائي ڇڏيو ۽ حضرت موسيٰ عليه السلام اسرائيلين کي قائل ڪرڻ جي قابل ٿي ويو تہ اهو واقعي اصل ۾ ساڳيو ايل هيو اهو خدا جنهن جي حضرت ابراهيمؑ عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام تعظيم ڪندا هيا.

اهو نام نهاد مدائني (Midianite) نظريو تہ يهواه اصل ۾ مدائن جي ماڻهن جو هڪڙو ديوتا هيو اڄوڪي زماني ۾ عام طور تي رد ٿيل آهي، اهو مدائن ۾ ئي واقعو پيش آيو هيو جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام يهواه جي پهرين تجلي ڏٺي هئي. اهو بہ ياد ڪرڻ گهرجي تہ حضرت موسيٰ عليه السلام هڪڙي مصري ماڻهوءَ کي قتل ڪرڻ ڪري، جيڪو هڪڙي اسرائيلي غلام سان ناروا سلوڪ ڪري رهيو هيو مصر مان ڀڄي نڪرڻ لاءِ مجبور ٿيو هيو. ان مدائن ۾ پناهہ حاصل ڪئي هئي، اتي شادي ڪيائين ۽ اهو واقعو ان وقت پيش آيو جڏهن اهو پنهنجي سهري جون رڍون چاري رهيو هيو، جو ان هڪڙو عجيب نظارو ڏٺو: هڪڙو ٻوٽو سڙي ختم ٿيڻ جي بغير ٻرندو رهيو. جڏهن اهو جاچڻ جي لاءِ ويجهو ويو تہ يهواه ان کي نالي سان سڏ ڪيو ۽ حضرت موسيٰ عليه السلام دانهن ڪئي: "مان هتي آهيان!" اسرائيلي نبين وارو ساڳيو جواب، جڏهن اهي خدا جي حضور ۾ پيش ٿيندا هيا، جيڪا حاضري مڪمل ڌيان ۽ اڪير جي گهرجائو هوندي هئي.

"(خدا چيو) 'ويجهو نہ اچ. پنهنجي جتي لاهي ڇڏ، ڇو تہ تون جنهن جاءِ تي بيٺو آهين اها مقدس جاءِ آهي. مان تنهنجن ابن ڏاڏن جو خدا آهيان.' ان (خدا) چيو 'ابراهيم جو خدا، اسحاق جو خدا ۽ يعقوب جو خدا.' ان تي موسيٰ منهن لڪائي ڇڏيو ۽ خدا ڏانهن نهارڻ کان ڊڄڻ لڳو." (18)

واضح بيانن مان پهرين ڳالهہ جي باوجود تہ يهواه حقيقت ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا آهي، هي واضح طور تي ان ديوتا کان هڪڙي مختلف الوهي هستي آهي جنهن حضرت ابراهيم عليه السلام سان گڏ ويهي ان جي مهمان جي حيثيت ۾ ماني کاڌي هئي. جڏهن تہ هي خوف جو جذبو ٿو اپاري ۽ پري رهڻ جو اصرار ڪري ٿو. جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام ان کان نالو ٿو پڇي ۽ واقفيت ڪرائڻ لاءِ چوي ٿو تہ يهواه ٻٽي معنيٰ (ذو معنيٰ) واري جملي ۾ جواب ڏئي ٿو جيڪو جيئن اسان کي خبر پوندي تہ صدين تائين توحيد پرستن تي اثر انداز رهيو. سڌو سنئون پنهنجو نالو ظاهر ڪرڻ جي بجاءِ ان جواب ڏنو: "اهيا عشر اهيا"(Ehyeh asher Ehyeh) يعني "مان آهيان جيڪو مان آهيان."(19) ان مان ان جو ڪهڙو مطلب هيو؟ جيئن بعد وارن فلاسافرن ٻڌايو پڪ سان ان جي چوڻ جو اهو مطلب ڪونہ هيو تہ اهو ڪو پاڻ هرتو وجود رکي ٿو. ان مرحلي دوران عبرانين جي اهڙي خيالياتي جسامت جي باري ۾ ڪا سوچ ڪونہ هئي، ۽ ان کي اٽڪل ٻہ هزار سال گذري ويا هيا جڏهن ان هيڪڙائي جي خاصيت حاصل ڪئي. لڳي ٿو تہ خدا کي سڌي ڳالهہ هجڻ جي بجاءِ ڪا شي سمجهيو ويو هيو. "اهيا عشر اهيا" جو جملو ڄاڻي واڻي ابهام پيدا ڪرڻ لاءِ ڳالهايو ويندو آهي، جيڪو هڪڙو عبراني محاورو آهي. جڏهن بائيبل ۾ "اهي ويا جتي اهي ويا" جهڙو فقرو استعمال ٿئي تہ ان جو مطلب آهي "مون کي بلڪل خبر ڪونهي تہ اهي ڪٿي ويا." سو جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام پڇي ٿو تہ اهو ڪير آهي تہ خدا حقيقت ۾ جواب ڏئي ٿو "انهيءَ جو خيال نہ ڪر تہ مان ڪير آهيان!" يا "تون پنهنجو فڪر ڪر!" ان وقت خدا جي شخصيت جي باري ۾ ڪا ڳالهہ ٻولهہ ڪونہ ٿي هئي ۽ پڪ سان نہ وري ان کي ظاهر ڪرڻ لاءِ ئي ڪوشش ڪئي وئي هئي، جيئن ڪڏهن ڪڏهن پاگان ڪندا هيا جڏهن اهي پنهنجن ديوتائن جا نالا پڪاريندا هيا. يهواه قدرتي طور تي اڪيلو آهي: مان اهو هوندس جيڪو مان هوندس. اهو بلڪل اهڙو هوندو جهڙو اهو چاهيندو ۽ ان کي ڪنهن بہ ضمانت جي ضرورت ڪونهي. ان بس اهو واعدو ڪيو آهي تہ اهو پنهنجي مخلوق جي تاريخ ۾ حصو وٺندو. مصر مان يهودين جي نڪرڻ واري ڏندڪٿا فيصلہ ڪن ثابت ٿيندي: اهو ناممڪن حالتن ۾ بہ مستقبل لاءِ اميد جو احساس پيدا ڪرڻ جي قابل هيو.

طاقت جي انهي نئين جذبي لاءِ قيمت ادا ڪرڻي هئي. ۾ اڳين آسماني خدائن کي انساني تعلقن کان گهڻو ڏور محسوس ڪيو ويو هيو. ننڍيون الوهي هستيون، جيئن بعل، مردوڪ ۽ ماتاديوي انسان ذات جي ويجهو اچي ويون هيون پر يهواه هڪڙو دفعو

وري انسان ۽ الوهي دنيا جي وچ ۾ خليج کي ظاهر ڪري ڇڏيو هيو. طورسينا واري ڪهاڻي ۾ اهو خاڪن جي انداز ۾ بلڪل واضح آهي. جڏهن اهي جبل وٽ پهتا تہ ماڻهن کي چيو ويو تہ اهي پنهنجن ڪپڙن لٽن کي پاڪ ڪن ۽ پاڻ کي ڪجهہ مفاصلي تي پري رکن. حضرت موسيٰ عليه السلام اسرائيلين کي تنبيهہ ڪئي هئي: "خبردار ٿجو تہ جبل تي متي وڃڻ يا ان جي پاڙ وٽ بيهڻ کان پاسو ڪجو. جيڪوبہ جبل جي پاڙ وٽ پهچندو يا جبل کي ڇهندو تہ مري ويندو." ماڻهو جبل کان پري ٿي بيٺا ۽ يهواه باهہ ۽ دونهين ۾ ظاهر ٿيو:

"هاڻي ٽئين ڏينهن تي اسر (باک ڦٽي) ويل جبل تي گجگوڙ جا آواز ۽ روشني جا چمڪاٽ ٿيڻ لڳا. هڪڙو گهاٽو ڪڪر آيو ۽ هڪڙو ڪڙڪيدار آواز ٿيو ۽ تنبوئن ۾ اندر ويٺل سيئي ماڻهو ڏڪڻ لڳا. پوءِ حضرت موسيٰ عليه السلام خدا سان ملائڻ لاءِ سيني ماڻهن کي تنبوئن مان ٻاهر وٺي آيو ۽ اهي جبل جي پاڙ وٽ اچي بيهي رهيا. طورسينا سڄو دونهين ۾ وڪوڙيل هيو. ڇو تہ يهواه ان تي باهہ جي صورت ۾ ظاهر ٿيو هيو. ڪوري جي دونهين وانگر اهو دونهون بہ متي وڌڻ لڳو ۽ سڄو جبل زوردار نموني سان ڏڏڻ لڳو."[20]

حضرت موسيٰ عليه السلام اڪيلو چوٽيءَ تي متي ويو ۽ شرعي قانون جون تختيون ورتائين. شين جي اصل خاصيت ۾ نفعي، نقصان ۽ ترتيب جي بنيادي اصولن جو تجربو ڪرڻ جي بجاءِ، جيئن پاگان تصور ۾ آهي، شرعي احڪام هاڻي متان کان هيٺ نازل ٿي ويا. تاريخ جو خدا انساني دنيا ۾ وڏي ڏيان وارو جنهن ۾ پيدا ڪري سگهندو. جيڪا ان جي ڪاررواين جو ميدان آهي، پر ان منجهان هڪڙي ڳنڀير ويڳاڻپ لاءِ امڪان پڻ موجود آهي.

پنجين صدي قبل مسيح ۾ ترتيب ڏنل بائيبل ۾ مصر مان يهودين جي نڪرڻ بابت ذڪر ڪيل آخري عبارت ۾ اهو ڄاڻايو ويو آهي تہ طورسينا تي الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليه السلام سان هڪڙو معاهدو (ميثاق) ڪيو (هڪڙو واقعو جيڪو لڳ ڀڳ 1200 ماڻهن جي سامهون پيش آيو). انهيءَ جي باري ۾ هڪڙو عالماڻو مناظرو ٿيو آهي: ڪجهہ نقاد انهي راءِ جا آهن تہ ستين صدي قبل مسيح تائين، اسرائيل ۾ اهو معاهدو (ميثاق) اهميت وارو ڪونہ ٿيل هيو پر اهو ڪهڙي بہ تاريخ تي ٿيو هجي، انهي معاهدي جو خيال اسان کي ٻڌائي ٿو تہ اسرائيلي ان وقت تائين توحيد پرست ڪونہ هيا، ان وقت تائين انهن فقط شرڪ واري عمل ۾ ذهن ٺاهيو هيو. اسرائيلين اهو ڪونہ ٿي مڃيو تہ ڪو يهواه، طورسينا وارو خدا، ڪو اڪيلو خدا هيو پر پنهنجي معاهدي ۾ انهن واعدو ڪيو تہ اهي ٻين الوهي هستين کي ترڪ ڪندا ۽ ان اڪيلي جي عبادت ڪندا. حضرت موسيٰ عليه السلام جي قديم عهدنامي وارن پنجن ئي ڪتابن "خمسہ موسيٰ" ("پينٽاٽيوخ") ۾ ڪو هڪڙو بہ توحيد پرستي جي باري ۾ بيان ڳولڻ ڏاڍو گهڻو ڏکيو

آهي. بلڪ طورسينا تي حوالي ڪيل ڏهه تختيون بين ديوتائن جي وجود کي اهميت وارو سمجهن ٿيون: "منهنجي روبرو توهان جي لاءِ ڏارين خدائن مان ڪو به ڪونه هوندو."(21) هڪڙي اڪيلي الوهي هستي جي پوڄا گهٽو ڪري هڪڙو انوکو قدم هيو: مصر جي فرعون اڪيناٽن (Akenaton) سورج ديوتا جي پوڄا ڪرڻ ۽ بين روايتي الوهي هستين کي ترڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، پر ان جي لاڳاپه عملن کي ان جي جانشين هڪدم ختم ڪري ڇڏيو هيو. "مانا" جي سگهاري ذريعي کي نظر انداز ڪرڻ صاف طور تي احمقاڻي بهادري لڳي ٿي ۽ اسرائيلين جي پوءِ واري تاريخ ظاهر ڪري ٿي ته اهي بين خدائن جي عقيدي کي نظر انداز ڪرڻ لاءِ بلڪل راضي ڪونه ٿيا. يهواه لڙائي ۾ پنهنجي قابليت ثابت ڪئي هئي پر اهو زرخيزي وارو خدا ڪونه هيو. جڏهن اسرائيلي ڪنعان ۾ آباد ٿيا ته انهن لاشعوري طور تي بعل واري عقيدي ڏانهن لاڙو رکيو جيڪو ڪنعان جو ڌرتي ڌڻي هيو ۽ قديم زماني کان فصلن کي وڌايو هئائين. نبين سڳورن اسرائيلين کي گهڻوئي تاڪيد ڪيو ته معاهدي سان سچا رهن پر انهن جي اڪثريت روايتي طريقي سان بعل، عشيره ۽ عنت کي پوڄيندي رهي. دراصل بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو ته جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام اڃا طورسينا تي مٿي هيو ته باقي ماڻهو ڪنعان جي پراڻي پاڳان مذهب تي ڦري ويا. انهن هڪڙو سونو گابو ٺاهيو جيڪو ايل جو هڪڙو روايتي تشبيهي مجسمو هيو ۽ ان جي سامهون قديم عبادتي رسمون ادا ڪرڻ لڳا. انهي واقعي کي طورسينا تي ظاهر ٿيل پرجلال ظهور جي بلڪل آمهون سامهون واري نموني ۾ رکڻ، تي سگهي ٿو ته قديم عهدنامي وارن پنجن ڪتابن يعني "خمسه موسيٰ" جي آخري سهيڙيندڙن طرفان اسرائيل ۾ اختلاف جي تلخي جي نشاندهي ڪرڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش هجي. حضرت موسيٰ عليه السلام وانگر بين نبين سڳورن به يهواه جي اعليٰ و ارفع مذهب جي پرچار ڪئي پر ماڻهن جي اڪثريت ديوتائن، فطرت ۽ انسان ذات جي وچ ۾ اتحاد جي پنهنجي علامتي سوچ سان پراڻين رسمي ادائگي جي طريقن کي اختيار ڪرڻ گهريو.

تاهم مصر مان وڏي پئماني تي نڪرڻ کان پوءِ اسرائيلين واعدو ڪيو هيو ته يهواه کي پنهنجو اڪيلو خدا ٺاهيندا ۽ نبي سڳورا به ايندڙ سالن ۾ انهن کي انهي سمجهوتي جي ياد ڏهاني ڪرائيندا رهيا. انهن پنهنجي خدا ("ايلوهم") طور اڪيلي يهواه جي پوڄا ڪرڻ جو واعدو ڪيو هيو ۽ بدلي ۾ ان انهن سان واعدو ڪيو هيو ته اهي ان جي خصوصي قوم هوندا ۽ انهن کي بي مثال نموني سان ان جو اثرائتو تحفظ حاصل هوندو. يهواه انهن کي خبردار ڪيو هيو ته جيڪڏهن اهي انهي سمجهوتي جي انحرافي ڪندا ته اهو انهن کي بي دردي سان تباهه ڪري ڇڏيندو. پوءِ به ان جي باوجود اسرائيلي معاهدي واري اقرار نامي ۾ شامل ٿيا هيا. جوشوعا (Joshua) جي ڪتاب ۾ هڪڙي ڳالهه ملي ٿي جيڪا اسرائيل ۽ ان جي خدا جي وچ ۾ انهي معاهدي جي رسم ملهائڻ جي اوائلي عبارت ٿي سگهي ٿي. اهو معاهدو هڪڙو رسمي ٺاهه هيو جيڪو ٻن ڌرين کي گڏ

ذميوار بڻائڻ لاءِ مشرق وسطيٰ جي سياست ۾ گهڻو استعمال ٿيندو هيو. اهو مقرر ٿيل نموني تي ٻڌل هيو. اقرارنامي جي عبارت بادشاهه جي تعارف سان شروع ٿيندي هئي جيڪو گهڻي طاقتور ڏر هوندو هيو ۽ پوءِ موجوده وقت تائين ٻنهي ڌرين جي وچ ۾ تعلقاتن جي تاريخ لکي ويندي هئي. آخر ۾ ان ۾ شرط شروط ٻڌايل هوندا هيا ۽ جيڪڏهن معاهدي جي انحرافي ڪئي ويندي ته ڏنڊ ۽ سزائون. سموري معاهدي جي سوچ لاءِ مڪمل وفاداري جي گهرج جو مطالبو لازمي عنصر هيو.

هتائي (هتي Hittite) جي بادشاهه مرسيلس ٻئي (Mursilis II) ۽ ان جي ڏن پريندڙ ڊپي تاشيد (Duppi Tashed) جي وچ ۾ ٿيل سورهين صدي واري معاهدي ۾ بادشاهه هي مطالبو ڪيو: "ٻئي ڪنهن ڏانهن به نه وڃ. تنهنجن ابن ڏاڏن مصر ۾ ڏن پريو. تون ايئن نه ڪجان...... تون منهنجي دوست جو دوست ٿي ۽ منهنجي دشمن جو دشمن ٿي." بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿوته اسرائيلي جڏهن ڪنعان ۾ پهتا هيا ۽ اتي پنهنجي نسل جي ماڻهن سان گڏجي ويا هيا ته حضرت ابراهيم عليه السلام جي سموري اولاد يهواه سان هڪڙو معاهدو ڪيو هيو. ان جي رسم حضرت موسيٰ عليه السلام جي جانشين جوشوعا ملهائي هئي، جيڪو يهواه جي نمائندگي ڪري رهيو هيو. اقرارنامون روايتي نموني ۾ لکيل آهي. يهواه جو تعارف ڪرايو ويو هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام سان ان جي ڪاروهنوار جي ياددهاني ڪرائي وئي هئي؛ ان کان پوءِ مصر مان يهودين جي نڪرڻ وارن واقعن کي بيان ڪيو ويو هيو. آخر ۾ جوشوعا اقرارنامي جا شرط پيش ڪيا ۽ مطالبو ڪيائين ته اسرائيل جا سيئي گڏ ٿيل ماڻهو رسمي رضامندي جو اقرار ڪن.

> " سوهاڻي يهواه کان ڊڄو ۽ خلوص سان ۽ مڪمل طور تي ان جي تابعداري ڪيو جن ديوتائن جي مصر ۽ اردن ۾ پوڄا ڪندا هيا انهن کي وساري ڇڏيو ۽ صرف يهواه جي تابعداري ڪريو. پر جيڪڏهن توهان يهواه جي تابعداري نه ڪندا، اڄ ئي چونڊ ڪيوته توهان ڪنهن جي تابعداري ڪرڻ گهرو ٿا. آيا انهن ديوتائن جي جن جي توهان جا ابا ڏاڏا اردن ۽ مصر ۾ تابعداري ڪندا هيا يا آمورائين (Amorites) جي خدائن جي، هاڻي جن جي ڌرتي ۾ توهان رهو ٿا."(22)

ماڻهن وٽ يهواه ۽ ڪنعان جي روايتي ديوتائن جي وچ ۾ هڪڙي چونڊ جو اختيار هيو. انهن ڪونه گهبرايو. يهواه جهڙو ٻيو ڪو ديوتا ڪونه هيو. پنهنجن پوڄارين جي معاملي ۾ ڪابه الوهي هستي اهڙي مؤثر ڪونه رهي هئي. انهن جي معاملن ۾ ان جي طاقتور مداخلت ڪنهن معقول شڪ کان مٿي ثابت ڪيو هيوته يهواه انهن جو ايلوهم (خدا) ٿيڻ جي اهل هيو: اهي ان اڪيلي جي عبادت ڪندا ۽ ٻين ديوتائن کي رد ڪندا. جوشوعا انهن کي خبردار ڪيوته يهواه تمام گهڻو غيرت وارو آهي. جيڪڏهن انهن معاهدي جي شرطن جي ڀڃڪڙي ڪئي ته اهو انهن کي تباهه ڪري ڇڏيندو. ماڻهو

پنهنجي ڳالهه تي ڄميا رهيا: انهن اڪيلي يهواه کي پنهنجو ايلوهم ڪري چونڊيو. جوشوعا رڙ ڪئي: "پوءِ توهان پاڻ منجهان ناقابل قبول ديوتائن کي ڪڍي ڇڏيو! ۽ پنهنجيون دليون اسرائيل جي خدا يهواه جي حوالي ڪري ڇڏيو."

بائيبل ۾ ڏيکاريل آهي تہ ماڻهو معاهدي سان سچا ڪونہ هيا. جڏهن انهن کي يهواه جي فوجي مهارت جي تحفظ جي ضرورت هوندي هئي تہ اهي لڙائي جي وقتن تي ان کي ياد ڪندا هيا. باقي جڏهن آرام ۽ سڪون جو وقت هوندو هيو تہ اهي بعل، عنت ۽ عشيره جي پراڻي طريقي واري پوڄا ڪندا هيا. توڙي جو يهواه جي عقيدي وارو مذهب پنهنجي تاريخي رويي ۾ بنيادي طور مختلف هيو. ان اڪثر ڪري پنهنجو پاڻ کي پراڻي بت پرستاڻن نمونن ۾ ظاهر ڪيو. جڏهن حضرت سليمان عليه السلام جيروسلم (يروشلم۔ بيت المقدس) ۾ يهواه جي لاءِ عبادت گهر ٺاهيو اهو شهر جيڪو ان جي والد سڳوري حضرت دائود عليه السلام جالوت کان کسيو هيو، اهو ڪنعاني ديوتائن لاءِ ٺاهيل عبادت گهرن جهڙو ئي ساڳيو هيو. اهو ٽن هم چورس ايراضين تي مشتمل هيو. ان ۾ گنبذ وارو هڪڙو ننڍڙو ڪمرو هيو. جنهن کي مقدس حرم سڏيو ويندو هيو ان ۾ معاهدي واري صندوق (صندوق سڪينہ) ۽ سفر ۾ کڻڻ وارو قرباني ڪرڻ لاءِ تختو جنهن کي اسرائيلي بيابانن ۾ پنهنجي سالن واري رولاڪي دوران کنيو وتندا هيا، رکيل هيا. عبادتگاهہ اندر هڪڙو عاليشان ٽامي جو ديڳڙو رکيل هيو جيڪو ڪنعاني ڏندڪٿا جي قديم سمنڊ، يام (yam)، جي ترجماني ڪندو هيو ۽ ٻہ چاليهہ فوٽ ڊگهيون ٿوڻيون ڪٽل هونديون هيون جيڪي عشيره جي زرخيزي واري مذهبي عقيدي جي نشاندهي ڪنديون هيون. اسرائيلين قديم عبادت گاهن ۾ يهواه جي پوڄا ڪرڻ جاري رکي، اهي عبادتگاهون اسرائيلين کي بيت ايل، شلوه (Shiloh)، هئبرون، بيت الحم ۽ ڊاڻ (Dan) ۾ ڪنعانين کان ورثي ۾ مليون هيون، جتي عام طور تي پاڳان رسمون ادا ڪيون وينديون هيون. بهرحال، عبادت گهر جلدئي خاص حيثيت حاصل ڪري ويو توڙي جو جيئن اسان کي خبر پوندي، اتي پڻ ڪجهہ ظاهر ظهور غير روايتي سرگرميون ٿينديون هيون. اسرائيلي ان عبادت گهر کي يهواه جي آسماني دربار جو هوبهو نقل طور ڏسڻ لڳا. انهن وٽ سرءُ ۾ پنهنجي نئين سال جو هڪڙو ڏڻ هيو جيڪو قرباني جو ٻڪرو ذبح ڪرڻ واري رسم ادا ڪرڻ ذريعي ڪفارو ادا ڪرڻ واري ڏينهن سان شروع ٿيندو هيو جنهن کان پوءِ پنجن ڏينهن تائين زراعتي سال جي شروع ٿيڻ جي نشاني طور يهودين جي تهوار جو پوک ڪرڻ وارو ڏڻ ملهايو ويندو هيو. اها راءِ ٻہ ظاهر ڪئي وئي آهي تہ يهودين جي تهوار واري ڏينهن تي ڪجهہ مناجاتن ذريعي يهواه جي عبادت گهر ۾ ان جي تاجپوشي جي رسم ملهائي ويندي هئي، جنهن مردوڪ جي تاجپوشي وانگر ان جي بدنظمي جي بنيادي غلبي کي وري جاري ڪيو.(24) حضرت سليمان عليه السلام پاڻ هڪڙو وڏو موافقت پسند هيو: ان جون گهڻيون ئي زالون پاڳان مان هيون جيڪي انهن جي پنهنجن ديوتائن جي پوڄا ڪنديون هيون ۽ پنهنجن پاڙيسري پاڳان سان انهن جا دوستاڻا تعلق هيا.

هميشہ اهو خوف رهندو هيو تہ آخرڪار يهواه جو مذهبي عقيدو مشهور بت پرستاڻي عقيدي ۾ گڏسڏ ٿي ويندو. نائين صدي ق.م جي آخر ڌاري اها نوبت خاص طور تي شديد ٿي وئي. 869 قبل مسيح ۾ اسرائيل جي اترين بادشاهت جي تخت تي بادشاهہ احاب ويٺو. ان جي زال جيزبيل (Jezebel) جيڪا سڊن (Sidon) ۽ صور (Tyre) جيڪو هاڻي لبنان آهي، جي بادشاهہ جي ڌيءَ هئي، اها جوشيلي بت پرست هئي ۽ ملڪ کي بعل ۽ عشيره جي مذهب تي تبديل ڪرڻ جي نيت هيس. ان بعل جي پروهتن کي ملڪ ۾ گهرايو جن جلدئي اترادي ماڻهن منجهہ پنهنجا پيروڪار حاصل ڪري ورتا. جن تي حضرت دائود عليه السلام فتح حاصل ڪئي هئي ۽ دلي طور يهواه کي ڪونہ مڃيندا هيا. احاب (Ahab) يهواه سان سچو رهيو پر جيزبيل جي مذهب بدلائڻ واري نيت کي روڪڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪيائين. بهرحال، ان جي راڄ جي پڇاڙڪن ڏينهن ۾ جڏهن هڪڙي سخت ڏڪار ملڪ کي اچي وڪوڙيو تہ عليجاهہ (Eli-Jah) نالي هڪڙي نبي سڄوري ملڪ ۾ جتي ڪٿي ڦيرا ڏيڻ شروع ڪيا. ان کي بوجارو چوغو پاتل هيو ۽ چمڙي جي گوڏ ٻڌل هيس. اهو يهواه سان غداري خلاف ماڻهن کي ملامت ڪري رهيو هيو. ان يهواه ۽ بعل جي وچ ۾ ڪارمل (Carmel) جبل تي مقابلو ڪرائڻ لاءِ بادشاهہ احاب ۽ ماڻهن کي ڪوٺ ڏني. اتي بعل جي 450 اهم ڪارندن جي موجودگي ۾ ان ماڻهن کي هڪڙو ڏکو واعظ ڏنو: اهي ٻن الوهي هستين جي وچ ۾ ڪيستائين ٻڏتر واري حالت ۾ رهندا؟ پوءِ ان ٻہ ڏاند گهرايا. هڪڙو پنهنجي لاءِ ۽ هڪڙو بعل جي ڪارندن لاءِ، تہ انهن کي ٻن قربان گاهن تي بيهاريو وڃي. انهن کي پنهنجن خدائن کي ڀاڏاڻو هيو ۽ ڏسڻو هيو تہ انهن مان ڪهڙو آسمان مان باهہ موڪلي قرباني جي ڏاند کي ساڙي ڀسم ڪري قبوليت جو شرف بخشي ٿو. ماڻهن رڙ ڪئي "اسان کي قبول آهي!" بعل جا ڪارندا صبح تائين ان جو نالو پڪاريندا رهيا. پنهنجي قربان گاهہ جي چوڌاري پنهنجو روايتي منڊڪ چال وارو ناچ ڪندا رهيا. تلوارن ۽ ٻرڇين سان هوڪرا ڪندا ۽ پاڻ کي زخمي ڪندا رهيا. "پر ڪوبہ آواز ڪونہ ٿيو ڪوبہ جواب ڪونہ آيو." عليجاهہ عليہ السلام انهن تي چٿر ڪئي: "اچا ڏاڍيان سڏ ڪيو!" ان رڙ ڪري چيو "جيئن تہ اهو ديوتا آهي: ان جا پروگرام اڳواٽ رٿيل آهن يا اهو مصروف آهي، يا اهو ڪنهن مسافري تي ويل آهي. شايد اهو ننڊ ۾ آهي ۽ اهو پوءِ سجاڳ ٿيندو." ڪجهہ بہ ڪونہ ٿيو "ڪوبہ آواز ڪونہ ٿيو ڪوبہ جواب ڪونہ مليو انهن ڏانهن ڪوبہ ڌيان ڪونہ ويو."

هاڻي عليجاهہ عليہ السلام جو وارو هيو. ماڻهو يهواه واري قربانگاهہ جي چوڌاري گڏ ٿي ويا. هن ان جي چوڌاري هڪڙي کاهي کوٽي، جنهن کي پاڻيءَ سان ڀريائين تہ جيئن ان کي باهہ لڳڻ اچا وڌيڪ ڏکي ٿي وڃي. پوءِ عليجاهہ عليہ السلام يهواه کي سڏ ڪيو. برابر، هڪدم آسمان منجهان باهہ اچي ڪري ۽ قربان گاهہ ۽ ڏاند کي ساڙي ڀسم ڪري ڇڏيائين. کاهي ۾ موجود سموري پاڻي کي بہ چٽي وئي. سڀئي ماڻهو منهن پر ڪري پيا. انهن رڙ ڪئي: "يهواه خدا آهي، يهواه خدا آهي." عليجاهہ ڪو فراخدل فاتح ڪونہ هيو.

ان حڪم ڪيو. "بعل جي ڪارندن کي پڪڙيو!" هڪڙي کي بہ ڪونہ ڇڏيائون. اهو انهن کي پر واري واديءَ ۾ وٺي ويو ۽ سيني کي ڪهي ڇڏيائين.(25) ڪفر عام طور تي پاڻ کي ماڻهن مٿان ثاقڻ ڪونہ گهرندو هيو - جيزيبيل هڪڙي دلچسپ استثنا آهي - ڇو تہ وحدت الوجودي ۾ سدائين ٻين ڳالهين سان گڏوگڏ هڪڙي ٻئي خدا جي لاءِ جاءِ هئي. اهي اوائلي ڏندڪٿائي واقعا ڏيکارين ٿا تہ شروع کان ئي يهواه جي ميجتا ٻين مذهبن کان انڪار ڪرڻ ۽ زبردستي آڻ ميجائڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. ٻئي باب ۾ اسان انهيءَ ڳالھ جي سبب جو وڌيڪ تفصيل سان تجزيو ڪنداسين. قتلام ڪرڻ کان پوءِ عليجاھ ڪارمل جبل جي چوٽيءَ تي مٿي چڙهي ويو ۽ گوڏن ڀر پنهنجو منهن هٽي عبادت ڪرڻ لڳو. ٿوري ٿوري دير کان پوءِ ملازم کي موڪليائين ٿي تہ افق جو جائزو وٺي اچي. آخرڪار ملازم هڪڙي ننيڙي ڪڪر جي خبر آندي. اتڪل ماڻهوءَ جي هٿ جيتري ماپ جو. اهو سمنڊ پاسي کان اڀرندو پئي آيو. عليجاھ ملازم کي چيوتہ اهو وڃي ۽ بادشاھ اُحاب کي خبردار ڪري ان کان اڳ جو مينهن اچي ان کي پڪڙي، اهو تڪڙوتڪڙو گهر پهچي. بلڪل ايئن جيئن ان ٻڌايو آسمان گهاٽن ڪڪرن سان ڀرجي ويو ۽ مينهن ٻوڙان ٻوڙ ڪري وسڻ لڳو. وجد ۾ عليجاھ پنهنجو جبو ڪٽي پاتو ۽ احاب جي گهوڙا گاڏي سان گڏوگڏ ڊوڙندو ويو. يهواه برسات وسائڻ ذريعي بعل يعني طوفاني خدا جي ڪِرت تي قبضو ڪيو هيو اهو ثابت ڪرڻ لاءِ تہ اهو جهڙو لڙائي ۾ اثر رکندڙ هيو ايئن زرخيزي ۾ بہ بااثر هيو.

بعل جي ڪارندن جي قتلام خلاف رد عمل ٿيڻ جو انديشو ڪندي عليجاھ سينا جزيري ڏانهن ڀڄي ويو ۽ طور سينا تي پناھ حاصل ڪيائين جتي خدا حضرت موسيٰ عليہ السلام کي پنهنجو ديدار ڪرايو هيو. اتي ان خدائي ظهور جو مشاهدو ڪيو جنهن يهواه جي نئين روحانيت جو احساس ڏياريو. ان کي هدايت ڪئي وئي تہ الوهي هستي جي اثر کان پاڻ بچائڻ لاءِ ٽڪريءَ جي ڏار ۾ اندر وڃي ويهي:

> "پوءِ يهواه پاڻ اڳتي ويو. ان کان پوءِ زوردار آنڌاري آئي، ايتري زوردار هئي جو ان يهواه جي آڏو جبلن کي ڦاڙي ڇڏيو ۽ ٽڪرين کي ڪنڊڙائي ڇڏيائين. پر يهواه آنڌاري ۾ ڪونہ هيو. آنڌاري کان پوءِ زلزلو آيو پر يهواه زلزلي ۾ ڪونہ هيو. زلزلي کان پوءِ باھ آئي، پر يهواه باھ ۾ ڪونہ هيو. باھ کان پوءِ هڪڙي وڻندڙ هير جو جهوٽو آيو. جڏهن عليجاھ اهو ٻڌو تہ ان جبي سان منهن ڍڪي ڇڏيو."(26)

پاگان جي ديوتائن جي برخلاف يهواه فطرت جي طاقتن مان ڪنهن ۾ بہ ڪونہ هيو پر هڪڙي نجي بادشاهت ۾ هيو. ٿورڙهي خاموشي جي حالت ۾ هڪڙي هلڪي هير جي نالي ماتر مشاهدي جوڳي سانت ۾ ان جو تجربو ٿيندو آهي.

عليجاھ جي ڪهاڻي يهودي صحيفن ۾ ماضي جي آخري ڏندڪٿائي بيان تي مشتمل آهي. سموري ڪٿرا اڳ دوران ماحول ۾ تبديلي هئي. 200 کان 800 قبل مسيح واري عرصي کي "ايخسيل ايج" جو نالو ڏنو ويو آهي. مُهذب دنيا جي سيني اهم علائقن ۾

ماڻهن نوان نظريا ٺاهيا جيڪي سدائين فيصلہ ڪن ۽ تشڪيلي عنصر رهندا پئي آيا آهن. نون مذهبي طريقن تبديل ٿيل معاشي ۽ سماجي حالتن جي عڪاسي ڪئي. ڪجهہ سببن ڪري جيڪي اسان پوري طرح سمجهي نٿا سگهون، سيني وڏين تهذيبن هڪجهڙي ئي رستي تي هلندي ترقي ماڻي، ان وقت ۾ بہ جڏهن اجا ڪو تجارتي رابطو ڪونہ هيو (جيئن چين ۽ يورپي علائقي جي وچ ۾). اها هڪڙي نئين خوشحالي جي لهر هئي جنهن واپاري طبقو پيدا ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي. طاقت هاڻي بادشاهہ ۽ پادريءَ عبادت گهر ۽ محلات کان منڊي (مارڪيٽ) ڏانهن منتقل ٿي رهي هئي. نئين دولت دانشوراڻي ۽ ثقافتي رنگارنگي پيدا ڪئي ۽ شخصي ضمير جي ترقي کي پڻ همٿايو. جيئن ئي شهرن ۾ تبديلي جي رفتار تيز ٿي تہ اڻ برابري ۽ استحصال واڌکا ٿي ويا ۽ ماڻهن کي احساس ٿيڻ لڳو تہ انهن جو پنهنجو ئي طرزعمل مستقبل جي نسلن جي قسمت ٺاهي سگهندو. انهن مسئلن ۽ معاملن کي حل ڪرڻ لاءِ سر علائقي هڪڙو واضح نظريو ايجاد ڪيو: چين ۾ تائومت (Taoism) ۽ ڪنفيوشنزم (Confucianism) آئي، هندوستان ۾ هندومت ۽ ٻڌمت وارا عقيدا آيا ۽ يورپ ۾ فلسفاڻي عقليت. باقي مشرق وسطيٰ ڪو يڪسان رجحان پيش ڪونہ ڪيو البت ايران ۽ اسرائيل ۾ ترتيب وار زرتشت ۽ عبراني نبين وحدانيت جي مختلف صورتن کي ترقي ڏني. ٿي سگهي ٿو تہ اها ڳالهہ عجيب لڳي تہ ان دور جي ٻين عظيم مذهبي بصيرتن وانگر "خدا" جو نظريو بہ غاصب سرمائيداري جي ماحول ۾ منڊي جي معيشت ۾ اسريو.

يهواہ جي اصلاح شده مذهب جو تجزيو ڪرڻ لاءِ اڳئين باب ۾ وڃڻ کان اڳ مان انهن نين ترقين مان ٻن تي مختصر طور ڪجهہ ذڪر ڪرڻ گهران ٿي. هندوستان جي مذهبي تجربي انهن ئي ساڳين خطن تي هلندي ترقي حاصل ڪئي، پر ان جو مختلف ڳالهين تي اصرار خدا بابت اسرائيلي سوچ جي مخصوص مسئلن ۽ خاصيتن تي روشني وجهڻ ۾ مدد ڏيندو. افلاطون ۽ ارسطو جي عقليت پسندي (منطق) پڻ اهميت واري آهي، ڇوتہ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن، سيني پنهنجا خيال انهن مان ئي اخذ ڪيا ۽ انهن کي پنهنجي ذاتي مذهبي تجربي لاءِ اختيار ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائون. انهيءَ جي باوجود جو يوناني خدا انهن جي پنهنجي خدا کان گهڻو مختلف هيو.

ستين صدي قبل مسيح ۾ آرين، جنهن مان ايران نڪتل آهي، سنڌوماٿري تي هلان ڪئي هئي ۽ مقامي آبادي کي پنهنجو مطيع بڻايو هئائون. انهن پنهنجا مذهبي خيال بہ مسلط ڪيا هيا، جيڪي اسان کي رگويد نالي مناجاتن جي مجموعي ۾ بياني انداز ۾ ملن ٿا. ان ۾ گهڻائي ديوتا نظر ايندا. انهن جي باري ۾ ڪيترين ئي ساڳيون مشرق وسطيٰ جي ديوتائن واريون خاصيتون بيان ٿيل آهن، جيڪي طاقت، زندگي ۽ شخصيت سان فطرت جي طاقتن کي هڪڙي جبلت طور پيش ڪندا هيا. پوءِ بہ اهڙيون نشانيون موجود هيون جن موجب ماڻهو سمجهندا هيا تہ مختلف ديوتا بس هڪڙي ئي خداءِ مطلق جا تشبيهي ظهور آهن، جنهن ڪري انهن سيني کي برتري حاصل آهي. بابل وارن وانگر

آرين کي بہ چڱي طرح خبر هئي تہ انهن جون ڏندڪٿائون حقيقت جا اصلي بيان ڪونہ آهن، پر هڪڙي اسرار کي بيان ڪن ٿيون. جنهن کي خود ديوتا پاڻ بہ مناسب نموني بيان ڪونہ ڪري سگهيا هيا. جڏهن انهن اهو تصور ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي تہ ابتدائي بي ترتيبي مان ديوتا ۽ دنيا ڪيئن نروار ٿيا هيا تہ اهي انهي نتيجي تي پهتا تہ هستي جي اسرار کي سمجهي ڪونہ سگهندا، ڪوبہ نہ، ديوتا بہ نہ:

"پوءِ ڪير ڄاڻي ٿو تہ اهو ڪٿان ظاهر ٿيو؟
اها پڌري ٿيل هستي ڪٿان ظاهر ٿي آهي؟
ڇا خدا ان کي ترتيب ڏني، يا آيا ان ڪونہ ڏني؟
صرف اهوئي، جيڪو آسمان جي بلنديءَ تان ان جي نگهباني ڪري ٿو ڄاڻي ٿو.
يا شايد اهو ڪونہ ٿو ڄاڻي!"(27)

ويدن جي مذهب زندگي جي بڻ بنياد جي وضاحت ڪرڻ يا فلسفاڻن سوالن جا حقي جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪئي، ان جي بجاءِ اهو هستي جي جلال ۽ هيبت سان سمجهوتو ڪرڻ لاءِ ماڻهن جي مدد ڪرڻ جي نموني وارو هيو. ان جواب ڏيڻ جي بجاءِ گهڻا سوال اٿاريا ۽ ماڻهن کي نيازمندي واري اچرج ۾ روڪي رکڻ جو مقصد ٿي رکيائين.

اٺين صدي قبل مسيح ۾ جڏهن "ج" ۽ "ي" پنهنجا مشهور ڪتاب لکي رهيا هيا تڏهن هندوستان جي ننڍي کنڊ جي سماجي ۽ معاشي حالتن ۾ تبديلي جو اهو مطلب ظاهر ٿيو تہ پراڻو رگويد مذهب هاڻي وڌيڪ ڪارآمد ڪونہ رهيو هيو. مقامي آبادي جا خيال جيڪي آرين جي ڪاهن ڪان پوءِ وارين صدين دوران دٻجي ويا هيا، وري اڀرڻ لڳا ۽ هڪڙي نئين مذهبي بک پيدا ڪيائون. ڪرما جي نظرئي ۾ ٻيهر پيدا ٿيل دلچسپي ڪري، جنهن مطابق اهو خيال ڪيو ويندو هيو تہ ڪنهن بہ ڄڻي جي تقدير ان جي پنهنجن اعمالن ذريعي ئي مقرر ٿيندي آهي، ماڻهو انهي ڳالهہ تي راضي ڪونہ هيا تہ انسانن جي غير ذميواراڻن روين لاءِ ديوتائن تي الزام هڻن. ديوتائن کي وڌي پئماني تي اڪيلي ماورائي حقيقت جي نشانين طور ڏٺو وڃڻ لڳو. ويدڪ مذهب قرباني جي رسمن ادا ڪرڻ ۾ مصروف ٿي ويو هيو پر يوگا جي پراڻي هندوستاني عمل ۾ ٻيهر دلچسپي وٺڻ (جنهن ۾ تصور جي خصوصي اصولن سان ذهن جي طاقتن کي هڪڙي جاءِ تي ٽڪائي رکبو آهي) جو اهو مطلب ظاهر ٿيو تہ ماڻهو اهڙي مذهب کان جيڪو ٻاهرين ظاهري شين تي توجهہ ٽڪائي رکڻ سان واسطو رکندو هجي مطمئن ڪونہ هيا. صرف قرباني ۽ اجتماعي دعائون ڪافي ڪونہ هيون: انهن اهڙين مذهبي رسمن جي اندروني رمزن کي معلوم ڪرڻ ٿي گهريو. اسان کي خبر پوندي تہ اسرائيل جي نبين سڳورن بہ ساڳي ٻي اطميناني محسوس ڪئي هئي. هندوستان ۾ ديوتائن کي هاڻي ٻين وجودن وانگر ڪونہ سمجهيو ويندو هيو جيڪي پنهنجن پوڄارين جي لاءِ خارجي حيثيت وارا هيا. ان جي بجاءِ مردن ۽ عورتن حق جي هڪڙي اندروني احساس جي مڃتا حاصل ڪرڻ گهري ٿي.

هندوستان ۾ هاڻي ديوتا گهڻو اهم ڪونہ رهيا هئا. تڏهن کان مذهبي اوستاد (گرو) کي انهن جي جاءِ والارڻي هئي ۽ ان کي ديوتائن کان برتر سمجهڻو هيو. ١٩٠ انسانيت جي قدر جي ميتا جو واضح اعلان هيو ۽ پنهنجي قسمت کي پنهنجي اختيار ۾ رکڻ جي خواهش هئي. اهو ننڍي کنڊ جو عظيم مذهبي ادراڪ ٿيڻو هيو. هندومت ۽ ٻڌمت وارن نون مذهبن ديوتائن جي وجود کان انڪار ڪونہ ڪيو نہ وري انهن ماڻهن کي انهن جي پوڄا ڪرڻ کان منع ڪئي. انهن جي خيال موجب اهڙو انڪار ۽ رڪاوٽ نقصانڪار ثابت ٿيڻا هيا. ان جي بجاءِ هندن ۽ ٻڌمت وارن ديوتائن کان برتر ٿيڻ ۽ انهن کان گوءِ کڻڻ لاءِ نوان طريقا اختيار ڪيا. اٺين صدي ق.م دوران دانشورن (رشين) انهن مسئلن کي حل ڪرڻ لاءِ منظوم مقالن ذريعي ڪوشش ڪئي جن کي آرنيڪ ۽ اپنيشد سڏيو ويندو آهي يا جن کي مجموعي طور ويدانت، يعني ويدن جو اختتام، سڏيو ويندو آهي. پنجين صدي ق.م جي آخر تائين گهٽي کان گهٽا اپنيشد لکيا ويا. ان زماني ۾ اٽڪل 200 موجود هيا. جنهن مذهب کي اسان هندومت سڏيون ٿا ان جي باري ۾ عام تعريف بيان ڪرڻ ناممڪن آهي، ڇوتہ ان ۾ مختلف نظام گڏ هلن ٿا ۽ انهي ڳالهہ کان انڪار ٿو ڪري تہ ڪا هڪڙي مخصوص تشريح اطمينان بخش ٿي سگهي ٿي. پر اپنيشد ديوتا پٽ جو هڪڙو منفرد نظريو پيش ڪيو جيڪو ديوتائن کان برتر آهي پر فطري طور سيني شين ۾ موجود آهي.

ويدڪ مذهب ۾ ماڻهن قرباني جي مذهبي رسمن ادا ڪرڻ ۾ هڪڙي مقدس طاقت جو تجربو ڪيو هيو. انهن ان مقدس طاقت کي برهمڻ جو نالو ڏنو. مذهبي طبقي (برهمڻ طور سڃاتل) لاءِ پڻ اهو مڃيو ويندو هيو تہ انهن کي اهڙي طاقت حاصل آهي. جيئن تہ مذهبي رسمن ذريعي قرباني کي سڄي ڪائنات جو هڪڙو ننڍڙو نقل (عالم اصغر) طور سمجهيو ويندو هيو، برهمڻ لاءِ آهستي آهستي اهو مطلب ڪڍيو ويو تہ اهي هڪڙي طاقت آهن جيڪا هر شي جو مقابلو ڪري سگهي ٿي. سموري دنيا کي برهمڻ جي پراسرار وجود مان نڪرندڙ هڪڙي الوهي سرگرمي (فعاليت) طور ڏٺو ويو جيڪا سمورن موجودات جي مخفي معنيٰ هئي.

اپنيشد ماڻهن کي همٿايوتہ اهي سيني شين ۾ برهمڻ جي موجودگي واري احساس کي ذهن نشين ڪن. اهو دنيا جي لغوي معنيٰ ۾ "ظهور" جو هڪڙو عمل هيو: اهو سيني موجودات جي مخفي پهلو کي پردي مان ٻاهر آڻڻ جي مترادف هيو. هر موجود شي برهمڻ جو مظهر ٿي وئي: حقيقي بصيرت جو دارومدار مختلف مشاهدن (مظاهر) پٺيان اتحاد جي ذهني صلاحيت تي رکيل هيو. ڪجهہ اپنيشدن ۾ برهمڻ کي هڪڙي شخصي طاقت طور ڏيکاريو ويو پر ٻين ۾ ان کي مڪمل طور تي غيرشخصي ڏيکاريو ويو آهي. برهمڻ کي "تون" چئي مخاطب نٿو ڪري سگهجي؛ اهو هڪڙو اڻ ڇتو لفظ آهي جيڪو نہ مذڪر جي ۽ نہ وري مؤنث جي نشاندهي ڪري ٿو. نہ وري برهمڻ جو تجربو هڪڙي حاڪم ديوتا جي ارادي (اختيار) طور ڪبو آهي. برهمڻ انسان ذات سان ڪونہ

ڳالهائيندو آهي. اهو مردن ۽ عورتن سان ملاقات ڪري نـ سگهندو آهي، اهو مڙني انساني سرگرمين کان ماوراء آهي. اهو اسان کي ذاتي طور سڌ سان سڌ بـ ڪونـ ڏيندو آهي: ڏوهـ گناهـ ان کي "ناراض" ڪونـ ڪندا آهن ۽ اهو بـ ڪونـ چئي سگهبو تـ اسان سان "پيار ڪري ٿو" يا "ڪاوڙيل" آهي. دنيا جي تخليق ڪرڻ لاءِ ان جي ساراهـ ڪرڻ يا شڪريو ادا ڪرڻ مڪمل طور تي ناموزون هوندو.

اها الوهي طاقت بلڪل نامانوس هوندي، انهيءَ حقيقت جي باوجود تـ اها اسان کي احساس ڏياري ٿي، سمائي ٿي ۽ همتائي ٿي. يوگا جي مقرر اصولن ماڻهن کي داخلي دنيا کان واقف ڪرايو هيو. انهن بنا چرپر جي ويهڻ، ساهـ کڻڻ، عام خوراڪ کائڻ ۽ هڪ جاءِ تي ذهني توجهـ ٽڪائڻ وارن اصولن هين ثقافتن ۾ پڻ انفرادي طور ترقي ڪئي آهي، جيئن اسان کي خبر پوندي، ۽ روشن خيالي ۽ روحاني نکار جو تجربو پيش ڪيو آهي، جن جون مختلف تشريحون ڪيون ويون آهن. پر اهي انسان ذات لاءِ فطري لڳن ٿيون. اپنيشدن ۾ دعوي ڪئي وئي تـ جسم جي هڪڙي نئين صورتحال جو اهو تجربو ساڳي مقدس طاقت هئي جيڪا سموري ڪائنات کي تقويت پهچائي ٿي. هرهڪ ماڻهوءَ جي اندر ابدي جوهر کي آتما سڏيو ويندو هيو: اهو ڪفر جي پراڻي اجتماعي تصور جو هڪڙو نئون مؤقف هيو. اسان منجهـ ۽ هر هنڌ "هڪڙي حياتي" جو نون نمونن ۾ پيهر دريافت جيڪا يقيني طور الوهي هئي. چاندوڪا اپنيشد ان جي لوڻ واري تمثيلي ڪهاڻي ۾ وضاحت ڪئي آهي. سريٽاڪيتو (Sretaketu) نالي نوجوان ٻارهن سالن تائين ويداس جو مطالعو ڪيو هيو جيڪو گهڻو سچو ان کي ياد ٿي ويو هيو. بهرحال، ان جو پيءُ اڊالڪا (Uddalaka) ان کان هڪڙو سوال پڇي ٿو جنهن جو اهو جواب ڏئي نٿو سگهي. پوءِ ان جو پيءُ ان کي اصلي حق بابت هڪڙو سبق ڏئي ٿو جنهن کان اهو بلڪل بي خبر هيو. ان پنهنجي پٽ کي چيو تـ پاڻيءَ ۾ ٿورو لوڻ وجهـ ۽ ٻي صبح جو اهو واپس پيش ڪر. جڏهن ان جو پيءُ ان کي لوڻ پيش ڪرڻ لاءِ چوي ٿو تـ سريٽاڪيتو ان کي غائب ٿو ڏسي ڇو تـ اهو مڪمل طور تي ڳري جذب ٿي ويو هيو. اڊالڪا ان کان سوال پڇڻ شروع ٿو ڪري:

"چا انهي کي تون آخري ڪناري کان پيئندين؟ اهو ڪيئن ٿو لڳي؟" ان چيو.

ڇوڪري جواب ڏنو "لوڻ"

"ان کي وچ مان پي، اهو ڪيئن ٿو لڳي؟"

"لوڻ"

"ان کي ٻئي ڪناري کان پي، اهو ڪيئن ٿو لڳي؟"

"لوڻ"

"ان کي ٻاهر اڇلائي پوءِ مون ڏانهن اچ."

ڇوڪري کي جيئن چيو ويو ايئن ڪيائين پر انهي عمل لوڻ کي ساڳي حالت ۾ رهڻ کان ڪونـ روڪيو.

ان جي پيءُ ان کي چيو:" منهنجا پيارا ٻچا، اهو سچ آهي تہ تون "هستي" کي پروڙي نٿو سگهين، پر اهو اوترو ئي سچ آهي تہ اها (هستي) هتي موجود آهي. اهو پهريون جوهر، سموري ڪائنات کي چئڻ ان جو وجود هجي: اهو حقيقي آهي: اهو خود آهي: اهويہ تہ تون سريتاڪيتو آهين!"

انهي مطابق توڙي جو اسان ان کي ڏسي نٿا سگهون، برهمڻ دنيا ۾ ڇانئجي وڃي ٿو آتما ازلي طور اسان مان هرهڪ جي اندر موجود آهي.(28)

آتما خدا کي مجسمو ٿيڻ کان بچائي رکيو جيڪا بيروني حقيقت آهي، يعني اسان جي پنهنجين خواهشن ۽ انديشن جو ذهني نقش. جيئن اسان ان کي سمجهون ٿا هندومت ۾ خدا کي دنيا ۾ شامل هڪڙي هستي طور نٿو ڏٺو وڃي، تنهن ڪري اهو دنيا سان مشابهت بہ ڪونہ ٿو رکي. ڪو طريقو بہ ڪونهي تہ اسان ان کي منطق جي ذريعي سمجهي سگهون. اهو صرف هڪڙي تجربي ("انوڀرا" Anubhara) جي وسيلي پاڻ کي اسان تي آشڪار ڪري ٿو جنهن کي لفظن يا تصورن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي. برهمڻ اهو آهي "جنهن کي لفظن ۾ بيان ڪري نٿو سگهجي، پر ان وسيلي لفظ ڳالهايا ويندا آهن. (يعني اهو سمورن لفظن جو ماخذ آهي) ..... جنهن جي باري ۾ ذهن ۾ سوچي نٿو سگهجي، پر اهو اهڙو آهي جنهن وسيلي ذهن سوچي سگهي ٿو."(29) خدا سان ڳالهائڻ يا ان جي باري ۾ سوچڻ ناممڪن آهي. اهو ازلي ۽ ابدي آهي، ان کي صرف سوچ جو موضوع بڻائي سگهجي ٿو. اهو هڪڙي اهڙي حقيقت آهي جنهن جو صرف بي خودي جي عالم ۾ ادراڪ ڪري سگهجي ٿو پنهنجي وجود کان اڳتي نڪري اصلي شعور ۾:

> "خدا انهن جي سمجهہ ۾ ايندو آهي جيڪي ان جي باري ۾ عقل کان مٿي وڃي سوچيندا آهن. انهن جي سمجهہ ۾ ڪونہ ايندو آهي جيڪي اهو تصور ڪندا آهن تہ ان تائين عقل ذريعي پهچي سگهجي ٿو. اهو عالمن فاضلن لاءِ اڻواقف ۽ سادن ماڻهن لاءِ سڃاتل آهي.
> اهو هڪڙي جاڳرتا جي بي خوديءَ ۾ سڃاتو ويندو آهي جيڪا ابدي زندگيءَ جو دروازو کوليندي آهي."(30)

ديوتائن وانگر منطق کي بہ مسترد ڪونہ ڪيو ويندو آهي. برهمڻ يا آتما جي تجربي کي هڪڙي نظم يا موسيقي جي هڪڙي جزي کان وڌيڪ عقلي طور بيان ڪري نٿو سگهجي. فن جي اهڙي ڪارنامي جي تخليق ۽ ان جي مڃتا لاءِ ڏاهپ ضروري آهي. پر اهڙو تجربو پيش ڪري ٿو جيڪو خاص طور تي منطقي يا عقلي دائري کان گهڻو مٿي آهي. اها ڳالهہ پڻ خدا جي تاريخ ۾ هڪڙو مستقل موضوع هوندو.

ذاتي ماورائيت جو فڪر يوگي ۾ سمايل هيو جيڪو بصيرت (نرواڻ) جي جاکوڙ لاءِ پنهنجو گهر ٻار ڇڏي ڏيندو هيو ۽ مڙني سماجي ٻنڌڻن ۽ ذميوارين کي ترڪ ڪري ڇڏيندو هيو پاڻ کي وجوديت جي هڪڙي ٻي دنيا ۾ پهچائيندو هيو. اٽڪل 538 ق.م ۾ سڌارتا گوتم نالي هڪڙي نوجوان پڻ پنهجي خوبصورت زال، پٽ ۽ پنهنجي آسائشن

سان پريل گهر کي ڇڏيو جيڪو بنارس کان اتر طرف اٽڪل سو ميلن جي فاصلي تي ڪپل وسطو ۾ هيو ۽ هڪڙو تارڪ دنيا ڀڪشو ٿي ويو. ڏکن ۽ تڪليفن جا نظارا ڏسي اهو ٻڃي ويو هيو ۽ وجود جي پيڙا کي ختم ڪرڻ لاءِ ڳجهه کي پروڙڻ تي گهريائين، جيڪا پيڙا اهو پنهنجي چوڌاري هر شي ۾ ڏسي رهيو هيو. ڇهن سالن تائين اهو هندو گروئن جي خدمت ۾ رهيو ۽ ڏکيون رياضتون ڪيائين پر ڪو رستو ڪونه لڌائين. رشين جا عقيدا ان کي دل سان ڪونه لڳا ۽ ان جي نفس ڪُشي وارين رياضتن ان کي بس مايوس ڪري ڇڏيو هيو. اهو تيستائين ڪامياب ڪونه ٿيو جيستائين انهن طريقن کي مڪمل طور ترڪ نه ڪيائين. پوءِ ان پاڻ کي هڪڙي وجد واري ڪيفيت ۾ پهچائي ڇڏيو ۽ هڪڙي رات اهو نرواڻ يعني بصيرت کي حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. سڄو سنسار خوشيءَ ۾ پرجي ويو ڌرتي ڏڏي وئي، آسمان مان گلن جو مينهن اٿو خوشبودار هوائون گُهليون ۽ ديوتائن پنهنجن مختلف آسمانن ۾ جشن ملهايو. اچا وري جيئن ڪافر اٿي تصور ۾ آهي، ديوتا، فطرت ۽ انسان ذات همدردي واري رشتي ۾ گڏ ٻڌجي ويا. نرواڻ جي حاصلات ۽ ڏکن تڪليفن کان پوءِ ڇوٽڪاري جي هڪڙي نئين اميد پيدا ٿي وئي، يعني پيڙا جو خاتمو. گوتم هاڻي ٻڌ يعني هڪڙو بصيرت وارو ٿي ويو هيو. شروع ۾ نفس اماره ان کي هرکايو ته ان ڳالهه کي پاڻ تائين محدود رکي ۽ پنهنجي نئين حاصل ٿيل خوشي جا مزا ماڻي: ان ڳالهه کي مشهور ڪرڻ جي ڪوشش مان ڪو فائدو ڪونه ٿيندو ڇوته ڪير به ان تي اعتبار ڪونه ڪندو. پر روايتي ديوتائن منجهان به ديوتا مها برهما ۽ سڪرا(Sakra) يعني ديواس جو مالڪ، گوتم ٻڌ وٽ آيا ۽ ان کي منٿ ڪيائون ته پنهنجي نظرئي کي دنيا کي کولي ٻڌائي. گوتم ٻڌ راضي ٿي ويو ۽ ايندڙ پنجيتاليهن سالن تائين اهو سڄي هندوستان ۾ پيرين پنڌ گهمندو رهيو ۽ پنهنجي پيغام جي پرچار ڪندو رهيو: هن ڏکن ۽ تڪليفن واري دنيا ۾ صرف هڪڙي شي پختي ۽ پائيدار آهي. اها شي "ڌرم" آهي يعني سٺي زندگي گذارڻ واري حقيقت، اهائي اڪيلي ڳالهه اسان کي پيڙا کان ڇوٽڪارو ڏياري سگهندي.

ان معاملي ۾ خدا جو ڪوئي عمل دخل ڪونه هيو. گوتم ٻڌ بناشڪ جي ديوتائن جي وجود ۾ به يقين رکيو ٿي ڇو ته اهي ان جي ثقافتي ورثي جو هڪڙو حصو هيا پر ان انهن کي انسان ذات لاءِ گهڻو ڪارآمد نٿي مڃيو. اهي پڻ ڏک ۽ تڪليف جي پيڙا واري دنيا ۾ گهيريل هيا، انهن نرواڻ حاصل ڪرڻ ۾ ان جي ڪابه مدد ڪونه ڪئي هئي؛ ٻين مڙني ساهوارن وانگر اهي به نئين جنم جي چڪر ۾ ملوث هيا ۽ نتيجي ۾ اهي گم ٿيڻا هيا. تاهم پنهنجي زندگيءَ جي تمام اهم گهڙين تي، مثال طور، جڏهن ان پنهنجي پيغام جي پرچار ڪرڻ جو فيصلو ڪيو ان تصور ڪيو ته ديوتا ان تي اثر انداز ٿي رهيا آهن ۽ هڪڙو عملي ڪردار ادا ڪري رهيا آهن. تنهن ڪري گوتم ٻڌ ديوتائن جو انڪار ڪونه ڪيو پر تسليم ڪيائين ته نرواڻ جي حتمي حقيقت ديوتائن کان مٿانهين هئي. رياضت جي دوران جڏهن ٻڌ ماٺهو روحاني قرار ۽ ماورائيت جي احساس جو تجربو

ڪندا آهن تہ اهي اهو ڪونہ مڃيندا آهن تہ اهو ڪو هڪڙي مافوق الفطرت هستي سان تعلق جو نتيجو آهي. اهڙيون حالتون انسانن ۾ فطري آهن: هر اهو ماڻهو اهي حاصل ڪري سگهي ٿو جيڪو سٺي واٽ واري زندگي گذاري ٿو ۽ يوگا جون عملي مهارتون سکي ٿو تنهن ڪري ڪنهن ديوتا تي ڀاڙڻ جي بجاءِ گوتم ٻڌ پنهنجن پوئلڳن کي هدايت ڪئي تہ پنهنجو پاڻ کي بچائين.

پنهنجي نرواڻ (بصيرت) حاصل ڪرڻ کان پوءِ جڏهن اهو بنارس ۾ پنهنجي پهرين شاگرد سان مليو تہ گوتم ٻڌ پنهنجي طريقي جو خلاصو پيش ڪيو جيڪو هڪڙي اٽل حقيقت تي ٻڌل هيو: سمورو سنسار (وجود) دُکي (ڏک ۾) آهي. ان ۾ ڏک ۽ تڪليفون ڀريل آهن: زندگي پوري طرح منجهيل آهي. شيون بي معنيٰ وهڪري ۾ اچن ٿيون ۽ هليون وڃن ٿيون (يعني پيدا ٿين ۽ فنا ٿين ٿيون). ڪنهن کي بہ دائمي جٽاءُ ڪونهي. مذهب جي شروعات ڪنهن شي کي غلط سمجهڻ سان ٿئي ٿي. پراڻي پاڳان زماني ۾ انهي ڪري اسان جي پنهنجي دنيا جي هوبهو هڪڙي الوهي علامتي دنيا جي ڏندڪٿا جو لاڙو پيدا ٿيو هيو جيڪا انسان ذات کي پنهنجي طاقت منتقل ڪري سگهندي هئي. گوتم ٻڌ اها تعليم ڏني تہ سڀني ساهوارن سان همدردي ڪرڻ واري زندگي گذارڻ، سٺو ڳالهائڻ ۽ سٺو رويو اختيار ڪرڻ، رحم ڪرڻ سان ۽ نشي وا ـين يا نشو پيدا ڪندڙ سڀني شين کان پاسو ڪرڻ سان، جيڪي ذهن کي موڳو ڪنديون آهن. پيڙا (ڏک) کان ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. گوتم ٻڌ اها دعوي ڪونہ ڪئي تہ ڪو ان اهو طريقو ايجاد ڪيو آهي. ان زور ڏئي چيو تہ ان اهو ڳولي لڌو آهي: "مون هڪڙي قديم واٽ، هڪڙو قديم رستو ڏٺو آهي، جنهن تي گذريل زماني جا ٻڌ (نرواڻ وارا) هلندا هيا."(31) پاڳان اصولن وانگر اهو اصول وجود جي لازمي ڍانچي سان ٻڌل هيو خود زندگيءَ جي صورت ۾ فطري طور موجود. ان جي هڪڙي مقصدي حقيقت هئي، انهيءَ ڪري نہ تہ ڪو ان کي منطقي دليل سان ثابت ڪري ڏيکاري سگهبو پر انهي ڪري تہ ڪير بہ ماڻهو جيڪو سنجيدگيءَ سان انهيءَ طريقي جي زندگي گذارڻ جي ڪوشش ڪندو تہ اهو خودبخود محسوس ڪندو تہ اهو واقعي سچ آهي. فلسفاڻي يا اتساهيندڙ تشريح جي بجاءِ اثرائتو هجڻ هميشہ هڪڙي ڪامياب مذهب لاءِ معياري دائرو رهيو آهي: دنيا جي مختلف علائقن ۾ رهندڙ ٻڌن محسوس ڪيو آهي تہ زندگيءَ جو اهڙو طور طريقو افضل مطلب واري احساس جو نتيجو ظاهر ڪري ٿو.

ڪرما، مردن ۽ عورتن کي پيڙا وارين حياتين جي سلسلي منجهہ نئين جنم جي هڪڙي اڻ کٽ ڦيري ۾ ٻڌل رکي ٿي، پر جيڪڏهن اهي پنهنجن مفاد پرستي وارن روين کي سڌارين تہ اهي پنهنجي قسمت بدلائي سگهندا. گوتم ٻڌ نئين جنم جي عمل کي هڪڙي شعلي (لاٽ) سان ڀيٽيو جيڪو بتيءَ کي ٻاري رکي ٿو جنهن مان ٻي بتي ٻاربي آهي ۽ جيستائين لاٽ اجهامي وڃي ڪيتريون ئي بتيون ٻاري سگهبيون آهن. جيڪڏهن ڪو انسان ڪنهن غلط رويي سان مڙدي وانگر بي جان آهي تہ بہ اهو يا اها

سولائي سان هڪڙي ٻي ٻتي ٻارڻ جي قابل آهي. پر جيڪڏهن ٻاهه وساميل آهي ته پيڙا جو چڪر ختم ٿي ويندو ۽ نرواڻ حاصل ٿي ويندو. "نرواڻ" جي لغوي معنيٰ " ٿڌو ٿيڻ" يا " ٻاهر وڃڻ" آهي. بهرحال، اها فقط ناڪاري حالت ڪونهي پر ٻڌ جي زندگي ۾ اهڙو ڪردا ادا ڪندي آهي جيڪو خدا سان مشابهت رکندڙ آهي. جيئن ايڊورڊ ڪونزي (Edward Conze) پنهنجي ڪتاب "ٻڌمت: ان جو خلاصو ۽ ترقي" ("ٻڏازم:اتز اسينس ائنڊ ڊولپمينٽ") ۾ بيان ڪري ٿو ته ٻڌ ماڻهو نرواڻ کي حتمي حقيقت بيان ڪرڻ لاءِ اڪثر ڪري وحدت پرستن وارا ساڳيا خيالي استعارا استعمال ڪندا آهن.

"اسان کي ٻڌايو ويو آهي ته نرواڻ مدامي، مستحڪم، لازوال، قائم (غيرمتحرڪ) دائمي، لافاني (امر)، اڻ چاول ۽ نه ڇٽيندڙ آهي،جو ته اها طاقت، قرار ۽ خوشي، پناهه ڏيندڙ اجهو ۽ پهچ کان مٿي سلامتي واري جاءِ آهي، جو ته اهو حقي حق آهي ۽ بالاتر هستي آهي، جو ته اهو پلو آهي، اعليٰ مقصد ۽ اسان جي زندگي جي هڪڙي ۽ اڪيلي منزل مقصود، ابدي، لڪل ۽ سمجهه کان بالاتر سڪون."(32)

تي سگهي ٿو ته ڪجهه ٻڌ انهي پيٽ يا تشبيهه تي اعتراض ڪن جو ته اهي حتمي هستي بابت پنهنجي نظرئي کي بيان ڪرڻ لاءِ "خدا" بابت نظرئي کي گهڻو محدود سمجهن ٿا. اهو گهٽي پاڱي انهي ڪري آهي جو وحدت پرست هڪڙي هستي جو حوالو ڏيڻ لاءِ جيڪا اسان کان گهڻو مختلف ڪونه آهي، لفظ "خدا" کي محدود نموني ۾ استعمال ڪن ٿا. اپنيشدن جي ڄاڻوگرن وانگر، گوتم ٻڌ زور ڏئي چيو ته نرواڻ تي بحث يا وصف بيان ڪري نٿي سگهجي، توڙي جو اها ڪا ٻي انساني هستي هجي.

نرواڻ حاصل ڪرڻ "آسمان تي وڃڻ" وانگر ڪونهي جيئن عيسائي اڪثر ڪري اهو سمجهن ٿا. گوتم ٻڌ سدائين نرواڻ بابت سوالن جا جواب ڏيڻ کان انڪار ڪندو هو يا ٻين حتمي معاملن بابت، جو ته اهي "نامناسب" يا "ناموزون" هيا. اسان نرواڻ جي تشريح نٿا ڪري سگهون جو ته اسان جا لفظ ۽ سوچون احساس ۽ ماحول جي دنيا سان مضبوط ٻڌل آهن. فقط تجربو ئي ڀروسي وارو "ثبوت" آهي. ان جي پوئلڳن کي خبر پئجي ويندي ته نرواڻ موجود آهي جو ته انهن جو سٺي زندگي گذارڻ وارو عمل انهن کي ان جي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ڪندو.(33)

ان جا پڪشو نرواڻ جي نوعيت بابت اندازو نه هڻندا. گوتم ٻڌ جيڪو گهڻو ڪجهه ڪري ٿي سگهيو انهن کي "ڏورانهين ڪناري" تائين ڪٽي وڃڻ لاءِ ترهو فراهم ڪرڻ هيو. جڏهن ان کان اهو پڇيو ويو ته ڇا جيڪو ٻڌ نرواڻ حاصل ڪندو آهي ته مرڻ کان پوءِ به زندهه هوندو آهي ته ان اهو ڇئي سوال کي رد ڪيو ته "اهو غيرمناسب سوال آهي." اهو، اهڙي سوال جهڙو آهي ته ڪير پڇي ته ٻتي وسامڻ کان پوءِ شعمو (لاٽ) ڪيڏانهن ويو. ان سان گڏ اهوچوڻ به غلط آهي ته ٻڌ نرواڻ ۾ موجود آهي، ڇو ته اڱ ۾ ان جو وجود هيوئي ڪونه."موجود" يا "هجڻ" وارو لفظ اهڙي ڪنهن به حالت سان تعلق ڪونه ٿو رکي جنهن

ڪي اسان سمجهي سگهون. اسان کي خبر پوندي تہ يهودي، عيسائي ۽ مسلمان صدين کان خدا جي " وجود" بابت سوال جو ساڳيو جواب ڏيندا آيا آهن. گوتم ٻڌ اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو تہ ٻولي ۾ تصورن ۽ منطق کان ماوراءِ حقيقت جي باري ۾ بيان ڪرڻ لاءِ لفظن جو ذخيرو آهي ئي ڪونہ. پوءِ بہ ان منطق کان انڪار ڪونہ ڪيو پر صاف ۽ سنئي سوچ ۽ ٻوليءَ جي استعمال جي اهميت تي زور پريائين. بهرحال، نتيجي طور اهو انهي راءِ تي پهتو تہ ماڻهو جيڪي عقيدا يا ديني نظريو رکي ٿو مثال طور، جن مذهبي رسمن جي ادائگي ۾ اهو حصو وٺي ٿو اهي بہ غيرضروري آهن. اهي دلچسپ ٿي سگهن ٿيون پر اهي حتمي اهميت واري ڳالهہ ڪونہ آهن. صرف جيڪا ڪم جي شي آهي اها سنئي زندگي ئي آهي: جيڪڏهن ان لاءِ ڪوشش ڪئي ويجي تہ ٻڌن کي خبر پئجي ويندي تہ " ڌرم" حقيقت آهي، توڙي جو اهي ان حقيقت کي منطقي اصطلاحن ۾ بيان ڪري ڪونہ سگهندا.

يوناني وري ٻئي پاسي منطق ۽ دليل ۾ جوش خروش سان دلچسپي رکندڙ هيا. افلاطون (427 کان 346 ق.م) مسلسل ڏاهپ جي نوعيت ۽ انساني علم (علم الانسان) جي نظرئي ("اپسٽيمولاجي"Epistemology) جي مسئلن ۾ رڌل رهيو. ان جي گهڻي ٿڻي ابتدائي لکت سقراط جي دفاع واري مواد تي مبني آهي، جنهن ماڻهن تي زور پريو هيو تہ اهي پنهنجن خيالن جي سندس ذهن کي جهنجهوڙيندڙ سوالن ذريعي وضاحت ڪن. سقراط کي نوجوانن کي بگاڙڻ ۽ غلط رستي تي هلائڻ جا الزام هٽي 399 ق.م ۾ موت جي سزا ڏني وئي. هڪڙي نموني ۾ ان جو نظريو هندوستان جي ماڻهن کان مختلف ڪونہ هيو. اهو پراڻن مذهبي تهوارن ۽ ڏندڪٿائن کان بيزار ٿي ويو هيو جن کي اهو بي معنيٰ ۽ غيرضروري سمجهندو هيو. افلاطون ڇهين صدي ق.م جي فلاسافر فيثا غورث کان بہ متاثر ٿيل هيو. جيڪو شايد مصر ۽ ايران منجهان ٿي پهتل هندوستاني نظرين کان متاثر ٿيل هيو. ان اهو مڃيو هيو تہ روح ڪِريَل ۽ آلودي ٿيل هستي هيو. جنهن کي نئين جنم جي سدا جاري رهندڙ عمل لاءِ جسم ۾ ائين بند ڪيو ويو آهي جيئن جسم قبر ۾ بند هوندو آهي. ان هڪڙي دنيا ۾ جيڪا اسان جو سچي جزو هجڻ واري نٿي لڳي، پاڻ کي اجنبي محسوس ڪرڻ واري عام انساني تجربي کي پيش ڪيو. فيثا غورث اها تعليم ڏني هئي تہ مذهبي رسمن ادا ڪرڻ ذريعي پاڪ ڪرڻ واري طريقي سان روح کي ڇوٽڪارو ڏياري سگهجي ٿو جيڪي ان کي باضابطہ دنيا سان هم آهنگي اختيار ڪرڻ جي قابل بڻائيندو. افلاطون پڻ احساسن جي دنيا کان مٿانهين نہ بلجندڙ حقيقت واري الوهي هستي جي وجود کي مڃيندو هيو اهو بہ تہ روح پنهنجي جوهر مان نڪري ڪِريَل ديوتا هيو. جيڪو جسم ۾ قيد ٿيل هيو پر ذهن جي عقلي طاقتن کي پاڪ ڪرڻ سان پنهنجي ديوتائي حيثيت وري حاصل ڪرڻ جي قابل آهي. غار واري مشهور ڏندڪٿا ۾ افلاطون ڌرتي تي انسان جي حياتي جي اونداهي هجڻ ۽ ابهام جي وصف کي بيان ڪيو: انسان رڳو غار جي پٺين تي ابدي حقيقتن جي پاڇن جي پوندڙ چمڪاٽن جو ادراڪ

ڪري ٿو. پر آهستي آهستي اهو ٻاهر اچي ويندو ۽ پنهنجي ذهن کي الوهي نور جو عادي بڻائي چوڻڪارو ۽ روشن خيالي حاصل ڪري سگهندو.

ٿي سگهي ٿو ته افلاطون پوءِ پنهنجي حياتي ۾ ابدي صورتن يا خيالن جي باري ۾ پنهنجي نظرئي کان ڦري ويو هجي پر اهي توحيد پرستن لاءِ اهم ٿي ويا جڏهن انهن خدا بابت پنهنجو نظريو بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. اهي خيال مضبوط ۽ مستقل حقيقتون هيا جن کي ذهن جي دليلي (استدلالي) قوتن سان پروڙي سگهجي ٿو. اسان پنهنجن حواسن سان جنهن بدلجندڙ اوٺاين واري مادي دنيا جو- ڦابلو ڪيون ٿا، اهي ان کان وڌيڪ گهڻيون ڀرپور دائمي ۽ اثرائتيون حقيقتون آهن. هن دنيا جون شيون فقط الوهي دنيا ۾ موجود ابدي صورتن جو پڙلاءُ، يعني "ڀهروپ" يا "مظهر (نقش)" آهن. اسان جي هرهڪ نظرئي جي حوالي سان هڪڙو خيال موجود آهي. مثال طور: محبت، انصاف ۽ خوبصورتي. بهرحال، سڀني صورتن مان اعليٰ ترين ڀلائي ڪرڻ جو نظريو (نظريہ خير) آهي. افلاطون علامتي تصورن جي قديم ڏندڪٿا کي فلسفاڻو روپ ڏنو هيو. ان جي ابدي خيالن کي ڏندڪٿائي الوهي دنيا جي منطقي روپ طور ڏسي سگهجي ٿو هن دنيا جون شيون ان جو ڏنڌلو عڪس آهن. ان خدا جي فطرت بابت بحث ڪونہ ڪيو پر پاڻ کي صورتن جي الوهي دنيا تائين محدودرکيائين. توڙي جو ڪنهن ڪنهن وقت ائين لڳندو آهي تہ آدرشي خوبصورتي يا چڱائي هڪڙي بالاتر هستي جو نمونو هونديون آهن. افلاطون انهيءَ ڳالهہ جو قائل هيو تہ الوهي دنيا نہ بدلجندڙ (غير تغير) ۽ بيٺل (جامد) آهي. يونانين بہ حرڪت ۽ تبديلي کي حقير خصوصيت جي نشانين طور ڏٺو: جنهن بہ شي کي اصلي سڃاڻپ آهي تہ اها پائيداري واري ۽ اڻمٽ خاصيت رکڻ ڪري مدائين ساڳي رهي ٿي. تنهن ڪري ڪامل ترين حرڪت جي صورت گول دائرو آهي جنهن ۾ عام شي پنهنجي اصل جاءِ تان هلي گهمندي وري ان ئي جاءِ تي موٽي ٿي اچي: مدار ۾ گهمندڙ سيارا بہ الوهي دنيا جي پيروي ڪندا آهن. الوهيت جي انهيءَ نهايت جميل تصور يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن تي تمام گهڻو اثر ڪيو. توڙي جو ان کي الهام يا وحي نازل ڪندڙ خدا سان گهٽ هڪجهڙائي هئي. اهو خدا جيڪو مستقل طور سرگرم ۽ ايجاد ڪندڙ (خلقيندڙ) آهي، ۽ بائيبل موجب تہ اهو مورڳو پنهنجو ذهن بہ مٽائيندو آهي، مثال طور، جڏهن اهو انسان کي پيدا ڪرڻ تي ارمان ڪري ٿو ۽ انساني نسل کي ٻوڏ ذريعي تباهہ ڪرڻ جو فيصلو ڪري ٿو.

افلاطون جو هڪڙو پراسرار رخ بہ هيو جنهن کي توحيدپرست گهڻو پسنديده سمجهندا. افلاطون جون الوهي صورتون "هتي ظاهري موجود" حقيقتون ڪونہ هيون پر پنهنجي اندر ۾ ڳولي سگهجڻ واريون هيون. پنهنجي ڊرامائي گفتگو واري "دي سيمپوزيم" (The Symposium) نالي مجموعي ۾ افلاطون ظاهر ڪيو تہ ڪنهن خوبصورت شي سان محبت کي ڪئين خالص بڻائي سگهجي ٿو ۽ ان کي آدرشي خوبصورتي جي جذباتي استغراق ("ٿيوريا" Theoria) ۾ ڪيئن ڍالي سگهجي ٿو. ان سقراط جي صلاحڪار

ڊايوٽيما (Diotima) کي سيڪاريو تہ تشريح ڪري تہ اها خوبصورتي بينظير، ابدي ۽ ڪامل آهي، اسان هن دنيا ۾ ڪنهن بہ شي جو تجربو ڪيون ان کان بلڪل مختلف آهي.

"اها سونهن سموري ابد جي اولين آهي؛ نہ اها ڄمي ٿي نہ مري ٿي؛ نہ اها وڌجي ٿي نہ گھٽجي ٿي؛ نہ اها ڪنهن حصي ۾ خوبصورت آهي نہ ڪنهن حصي ۾ ڪوجهي نہ هڪڙي وقت خوبصورت تہ ٻي گھڙي اڻ وڻندڙ نہ ڪنهن لاڳاپي ۾ خوبصورت تہ ڪنهن ۾ بڇان واري، نہ هتي خوبصورت تہ ٻئي هنڌ خراب، جيئن ڪو پنهنجن مشاهدو ڪندڙن جي راءِ موجب مختلف هجي؛ نہ اها خوبصورتي ڇهري يا هٿن يا ڪنهن ٻي مادي شي جي خوبصورتي وانگر ٻيهر تصور ۾ ظاهر ٿيندي، يا ڪنهن سوچ يا علم جي خوبصورتي وانگر، يا ڪنهن اهڙي خوبصورتي وانگر جنهن کي پنهنجي وجود کان سواءِ ڪنهن ٻي شي ۾ بہ جاءِ آهي، اها ڪنهن زنده شي يا ڌرتي يا آسمان يا ڪنهن بہ ٻي شي ۾ هجي؛ ڪوبہ ان کي ڪامل پنهنجي اندر اڪيلو موجود، ابدي ۽ لاثاني ڏسندو."(34)

مختصر طور، سونهن جهڙي نظرئي کي ان هستي سان ويجهڙو لاڳاپو آهي جنهن کي توحيدپرست "خدا" چون ٿا. تاهم ان جي ماورائيت جي باوجود اهڙا خيال انسان جي ذهن ۾ پيدا ٿيندا رهيا آهن. اسان جديد دور جا ماڻهو سوچڻ جو هڪڙي سرگرمي طور تجربو ڪيون ٿا، جيئن ڪا ڳالهہ جيڪا اسان ڪيون ٿا. افلاطون ان کي ڪنهن شي وانگر تصور ڪيو جيڪا ذهن ۾ اچي ٿي: سوچ جا خيال حقيقتون هيون جيڪي انهي ماڻهوءَ جي ساڃهہ ۾ عمل پيرا هيون جيڪو انهن تي ويچاري ٿو. سقراط وانگر ان بہ سوچ کي يادگيري جي هڪڙي عمل طور ڏٺو ڪنهن ڳالهہ جي ڄاڻي جيڪا اسان کي سدائين معلوم رهي هوندي آهي پر وساري ڇڏي هوندي آهي. جيئن تہ انسان هيٺ موڪليل هستيون آهن تنهن ڪري الوهي دنيا جون صورتون انهن منجهہ موجود آهن ۽ عقل سان "محسوس" ڪري سگهبيون. اها محض ڪا عقلي يا دماغي سرگرمي ڪونهي پر اسان جي اندر منجهہ ابدي حقيقت جي هڪڙي ڪشفي سگهہ آهي. اهو گمان تاريخي وحدت پرستي جي مذهبن مان ٽنهي ۾ موجود صوفين تي گهڻو اثرانداز ٿيو.

افلاطون مڃيو ٿي تہ ڪائنات يقيني طور منطقي هئي. اهو هستي جي باري ۾ هڪڙو ٻيو تصوراتي ۽ روايتي قصي وارو نظريو هيو. ارسطو (384 کان 322 ق.م) ان کي هڪڙو قدم اڳتي کڻي ويو. اهو پهريون ماڻهو هيو جنهن منطقي دليل جي اهميت کي تسليم ڪيو جيڪو سمورن علمن جو بنياد آهي، ۽ انهي ڳالهہ تي يقين ٿي ويو هيس تہ انهي طريقي کي استعمال ڪرڻ سان ڪائنات جو اندازو لڳائڻ واري ذات تي پهچڻ ممڪن آهي. ان سان گڏوگڏ "ميٽافزڪس" نالي گڏ ڪيل چوڏهن مقالن ۾ حق (سچائي) جي نظرياتي سمجهاڻي پيش ڪرڻ جي ڪوشش دوران ان نظرياتي فزڪس ۽ تجرباتي

بائلاجي جوڳ مطالعو ڪيو (اهو اصطلاح لفظ "فزڪس" پنيان اڀن مقالن کي سهيڙيندڙ استعمال ڪيو: "ميٽا ٽا فزيڪا" (Meta ta physika)). گهڙهي عقلي انڪساري جو مالڪ هجڻ ڪري ان اصرار ڪيوتہ ڪوبہ ماڻهو حق (سچ) جو مڪمل ادراڪ حاصل ڪرڻ جي قابل ڪونهي، باقي هرهڪ ماڻهو پنهنجي وس آهر اسان جي مجموعي سمجهہ ۾ ٿورڙو اضافو ڪري سگهي ٿو. افلاطون جي ڪارنامي جو ڪاٿو لڳائڻ جي باي ۾ گهڻو اختلاف راءِ رهيو آهي. لڳي ٿوتہ ارسطو صورتن جي باري ۾ افلاطون جي ماورائيت واري خيال جو طبيعتن مخالف هيو. انهيءَ گمان کي رد ٿي ڪيائين تہ انهن جو ڪو اڳواٽ انفرادي وجود هيو. ارسطو دعويٰ ڪئي تہ صورتون ايتري حد تائين حقيقت رکن ٿيون جيترو اهي ٺوس وجود رکنديون هجن. جيئن اسان جي پنهنجي دنيا ۾ مادي شيون آهن. پنهنجي زميني شين سان واسطو رکندڙ پهچ ۽ سائنسي حقيقت ۾ مصروف هجڻ جي باوجود ارسطو کي مذهب ۽ ماورائيت جي نوعيت ۽ اهميت جي گهري سمجهہ حاصل هئي. ان نشاندهي ڪئي تہ جيڪي ماڻهو پراسرار (باطني) مذهبن جا پرچارڪ ٿي ويا هئا، انهن کي ڪي حقيقتون ڄاڻڻ جي ضرورت ڪونہ هئي، "پر پڪن پختن جذبن جو تجربو ڪرڻو هيو ۽ پراعتماد حالت ۾ رهڻو هيو."(35) ان مان ئي ان جو مشهور ادبياڻو نظريو سامهون آيو تہ الميو ئي خوف ۽ رحم جي جذبن جي، جيڪي نئين جنم جو بنياد آهن، پاڪائي ("ڪٿارسس" Katharsis)ڪري ٿو. يوناني المياتي قصن ۾، جيڪي اصل ۾ مذهبي تهوارن جو حصو هيا، تاريخي واقعن جو حقيقي بيان پيش ڪونہ ڪيو ويندو هيو پر انهن ۾ وڌيڪ سنجيده سچائي کي ظاهر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي هئي. دراصل شاعري ۽ داستان گوئي جي مقابلي ۾ تاريخ وڌيڪ بي لطف هئي. هڪڙو بيان ڪري ٻڌائي ٿوتہ ڇا ٿيو آهي جڏهن تہ ٻيو ٻڌائي ٿوتہ ڇا ٿيڻ وارو آهي. تنهن ڪري تاريخ جي مقابلي ۾ شاعري وڌيڪ اهم ۽ فلسفاڻي نوعيت جي آهي، ڇوتہ شاعري انهيءَ باري ۾ ڳالهائي ٿي جيڪو عالمگير آهي، جڏهن تہ تاريخ ان بابت ٻڌائي ٿي جيڪو نيارو آهي.(36) ٿي سگهي ٿوتہ تاريخ ۾ ايچلز (Achilles) ۽ اوڊيپس (Oedipus) رهيا هجن يا نہ رهيا هجن پر انهن جي ڪردارن ۾ ڄاڻايل سندن زندگين جون حقيقتون انهن ڪردارن سان واسطو نٿيون رکن جهڙين حقيقتن جو تجربو اسان هومر (Homer) ۽ سوفوڪلز (Sophocles) جي ڪردارن ۾ ڪيو آهي، جيڪي مختلف پر انساني فطرت جي باري ۾ وڌيڪ گهڙهو سچ ظاهر ڪن ٿا. ارسطو جو الميئي جي پاڪائي (ڪٿارسس) وارو بيان ان سچ جو فلسفاڻو انداز هيو جنهن کي هڪجهڙن مذهبن جي ماڻهن هميشه الهامي طور سمجهيو هيو: عملن جي علامتي، معرفاڻي يا رسمي ادائگي جيڪا روزمره جي زندگيءَ ۾ ڏکي ٿي سگهي ٿي، انهن کي ڪنهن خالص يا مورڳو خوشي پهچائيندڙ شي منجهہ بدلائي يا ڪايا پلٽ ڪري سگهي ٿو.

خدا بابت ارسطو جي نظرئي بعد ۾ اچڻ وارن توحيدپرستن تي نهايت گهرو اثر ڪيو خاص طور تي مغربي دنيا ۾ عيسائين تي گهڻو اثر ڪيائين. ان طبعيات (فزڪس)

۾ حقيقت جي نوعيت ۽ ڪائنات جي ڍانچي ۽ مواد جو تجزيو ڪيو هيو. ان تخليق جي پراڻن بيانن کي فلسفاڻو روپ ڏنو: هستين جو هڪڙو سلسلو موجود هيو جن مان هر هڪ پاڻ کان گهٽ درجي واري کي ڪا صورت ڏيندو هيو يا ان ۾ تبديلي ڪندو هيو پر پراڻن قصن جي برخلاف ارسطو جي نظرئي ۾ صُدور (ظهور) جا اهي عمل جيئن ئي پنهنجي ماخذ (ذريعي) کان پري ٿي ٿيا ته ڪمزور ٿيڻ شروع ٿي ٿي ويا. انهي سلسلي ۾ سڀ کان مٿانهين درجي تي غيرمتحرڪ محرڪ ("ان مُووڊ مُوور" Unmoved Mover) هيو جنهن کي ارسطو خدا طور سڃاتو. اهو خدا خالص هستي هيو. تنهن ڪري ابدي، غيرمتحرڪ ۽ روحاني هيو. خدا خالص خيال هيو اهو هڪڙي ئي وقت فڪر بہ هيو تہ مفڪر بہ هيو پنهنجي استغراق جي هڪڙي دائمي لمحي ۾ مشغول هيو ۽ علم جو اوچو مرڪز هيو. جيئن تہ مادو فاني ۽ ناپائيدار آهي، خدا ۾ ڪو بہ مادي جزو شامل ڪونهي. غيرمتحرڪ محرڪ ئي ڪائنات ۾ سموري چرپر ۽ سرگرمي جو سبب (منبع) آهي، ڇو تہ هر حرڪت جي لاءِ هڪڙو سبب (منبع) هجڻ ضروري آهي تہ جيئن ان جي اڪيلي(واحد) ذريعي کي معلوم ڪرڻ لاءِ پوئتي پيرو کڻي سگهجي. اهو(خدا) ڪشش جي هڪڙي عمل ذريعي دنيا کي هلائي ٿو ڇو تہ سڀئي هستيون ان خاص هستي ڏانهن ڇڪجي وڃن ٿيون.

انسان هڪڙي خصوصي حالت ۾ آهي: ان جي بشري روح کي ڏاهپ جي الوهي ذات مليل آهي، جيڪا ان کي خدا سان لاڳاپي ۾ آڻي ۽ الوهي فطرت ۾ شرڪت ڪندڙ بڻائي ٿي. عقل جي اها خدائي صفت ان کي جانورن ۽ وڻن ٽڻن کان مٿانهون رکي ٿي. بهرحال جسم ۽ روح طور انسان سڄي ڪائنات جي ننڍڙي دنيا آهي، جيڪو پنهجو پاڻ منجهه ان جي انتهائي خسيس جزن کان علاوه عقل جي الوهي ذات بہ رکي ٿو. پنهنجي ذهانت کي پاڪ صاف رکڻ ذريعي امر ۽ رباني ٿيڻ ان جي ذميواري آهي. سڀني انساني گڻن مان ڏاهپ ("سوفيا" Sophia) افضل ترين گڻ آهي، اهو فلسفاڻي حقيقت جي استغراق ("ٿيوريا" Theoria) ۾ واضح ڪيل آهي، جيڪو افلاطون جي نظرئي مطابق خود خدا جي ڪِرت جي پيروي ڪرڻ ذريعي اسان کي الوهي (ربانِي) بڻائي ٿو. استغراق صرف منطق جي ذريعي حاصل ڪونہ ٿيندو آهي پر پاڻ سڃاڻڻ واري بيخودي جي نتيجي طور هڪڙو باضابطہ ڪشف آهي. بهرحال، تمام ٿورا ماڻهو انهيءَ ڏاهپ جا ڏات ڌڻي آهن ۽ گهڻا صرف "فرونيسس" (Phronesis) يعني روز مره جي زندگي ۾ فهم و فراست ۽ اڳڪٿي ڪرڻ جي صلاحيت حاصل ڪري سگهن ٿا.

ارسطو جي نظام ۾ غيرمتحرڪ محرڪ کي اهم حيثيت هجڻ جي باوجود ان جي خدا جو مذهبي لاڳاپي سان گهٽ واسطو هيو. ان دنيا ڪونہ پيدا ڪئي هئي، ڇوتہ اها ڳالهہ ان کي هڪڙي غيرمناسب تبديلي ۽ دنياوي سرگرمي واري عمل ۾ لڳائي ڇڏي ها. توڙي جو هر شي ان جي شفقت جي محتاج آهي، اهو خدا ڪائنات جي موجودگي کان بي پرواهہ آهي، ڇوتہ اهو پاڻ کان ڪمتر ڪنهن بہ شي تي غور و فڪر نٿو ڪري

سگهي. اهو ڪنهن به نموني ۾ دنيا کي نه ڪي هدايتون ٿو ڏئي ۽ نه ڪا رهنمائي ڪري ٿو ۽ اسان جي حياتين ۾ به ڪو فرق نٿو ڪري سگهي. اهو به هڪڙو ڪليل سوال آهي ته آيا خدا ڪائنات جي موجودگي جي باري ۾ ڄاڻي ٿو يا نه. جيڪا ان جي هستي جي هڪڙي لازمي عمل طور ان منجهان نڪتي آهي. اهڙي خدا جي موجودگيءَ جو سوال مڪمل طور اضافي ڳالهه هوندو. ٿي سگهي ٿو ته ارسطو خود بعد ۾ پنهنجي حياتي ۾ انهي نظرئي کي ترڪ ڪيو هجي. "محور ٺاهيندڙ دور" ("ايخسيل ايج" Axial Age) جا ماڻهو هجڻ ڪري، ارسطو ۽ افلاطون ٻئي معاشري ۾ انفرادي ضمير، سٺي زندگي ۽ انصاف جي سوال جا حامي هيا. تاهم انهن جي سوچ وڏن ماڻهن ڏاري هئي. افلاطون جي صورتن واري خالص دنيا يا ارسطو جو ڏورانهون خدا عام انسانن جي حياتين تي ڪو خاص اثر ڪونه ڪري سگهيا، اها اهڙي حقيقت آهي جنهن کي انهن جا بعد وارا يهودي ۽ مسلمان مداح تسليم ڪرڻ لاءِ مجبور هيا.

تنهن ڪري "ايخسيل ايج" جي نون نظرين ۾ اتفاق راءِ هيو ته انساني زندگيءَ ۾ هڪڙو لازمي ماورائي عنصر موجود هيو. ڪجهه دانشورن انهي ماورائيت جي تشريح مختلف نمونن ۾ ڪئي آهي پر اهي هڪڙي مڪمل انسان طور مردن ۽ عورتن جي ترقي لاءِ ان کي اهم سمجهڻ تي متفق هيا. انهن پراڻن ڏندڪٿائي داستانن کي مڪمل طور مسترد ڪونه ڪيو هيو پر انهن جي نئين سر تشريح ڪيائون ۽ ماڻهن جي مدد ڪيائون ته انهن کان اڳتي وڌن. ساڳي وقت جڏهن اهي وڏي اهميت وارا نظريا ٺهي رهيا هيا، اسرائيل جي نبين سڳورن بدلجندڙ حالتن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ پنهنجون روايتون ٺاهيون جنهن جي نتيجي ۾ يهواهه اڪيلو خدا (خداءِ واحد) ٿي ويو. پر ان تيز طبيعت يهواهه انهن ٻين اعليٰ تصورن جو تعين ڪيئن ڪيو؟

باب ٻيو

هڪڙو خدا (خداءِ واحد)

742 ق.م ۾ يهوداه جي شاهي خاندان جي هڪڙي فرد يروشلم ۾ حضرت سليمان عليه السلام جيڪو عبادت گهر (هيڪل سليماني- مسجد الاقصيٰ) ٺاهيو هيو. ان ۾ يهواهہ جو ديدار ڪيو هيو. اهو بني اسرائيل لاءِ پريشاني وارو زمانو هيو. ان سال يهوداه جو بادشاهہ عزياهہ (uzziah) فوت ٿيو هيو ۽ ان جو پٽ آهاز (Ahaz) تخت تي ويٺو هيو. جيڪو پنهنجي رعيت کي يهواهہ سان گڏ لادينن (پاگان) جي ديوتائن کي پوڄڻ لاءِ همٿائي رهيو هيو. اسرائيل جي اترين سلطنت لڳ ڀڳ فسادن ۽ انتشار واري حالت ۾ هئي: بادشاهہ يربوم ثاني (جربوم ثاني Jeroboam II) جي وفات کان پوءِ 746 کان 736 ق.م تائين واري عرصي دوران پنج بادشاهہ تخت تي ويٺا. جڏهن تہ اشوريہ (آسارين) جو بادشاهہ تگليث پليسر سوم (Tagleth Pilesar III) انهن جي ڌرتي ڏانهن لالچ وارين نظرن سان ڏسي رهيو هيو جن کي اهو پنهنجي پکڙجندڙ سلطنت ۾ شامل ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيو. 722 ق.م ۾ ان جي جانشين بادشاهہ سارگون دوم (Sargon-II) اترين بادشاهت کي فتح ڪيو ۽ اتي آباد ٿيل ماڻهن کي تڙي ڪڍيائين: اسرائيل جي ڏهن اترين قبيلن کي ٻين قبيلن ۾ جذب ٿيڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو ۽ اهي تاريخ جي ورقن مان گم ٿي ويا. جڏهن تہ يهوداه جي ننڍڙي بادشاهت پنهنجي بقا لاءِ خوفزده رهي. عزياهہ بادشاه جي مرڻ کان ٿورو عرصو پوءِ جڏهن يسعياه (Isaiah) عبادت گهر ۾ دعا گهري رهيو هيو تہ اهو گهڻو ڪري اچڻ واري مصيبت کان بلڪل آگاهہ هيو. ساڳي وقت اهو عبادت گهر ۾ ٺٺ ٺانگر وارين غيرموزون تقريبات کان بہ ناراض ٿيو هوندو. يسعياهہ عليہ السلام حڪمران طبقي جو فرد ٿي سگهيو پئي پر ان جا خيال جمهوري ۽ عوامي حمايت وارا هيا ۽ غريبن جي اياڻي حالت جي باري ۾ نهايت گهڻو حساس هيو. جڏهن عبادتگاهہ جي اندرين حرم آڏو لوبان جي خوشبو عبادت گهر ۾ پکڙجي ويندي هئي ۽ قربانيءَ واري جاءِ قرباني وارن جانورن جي رت سان بدبودار ٿي ويندي هئي تہ ان کي خوف ٿيندو هوندو تہ اسرائيل جي مذهب پنهنجي سچائي ۽ باطني مفهوم وڃائي ڇڏيو آهي.

اوچتو ان کي لڳو تہ اهو ڏسي رهيو آهي تہ يهواهہ خود عبادت گهر جي بلڪل مٿان آسمان ۾ پنهنجي تخت تي ويٺو آهي، جيڪو دروازي تي ان جي آسماني دربار جي ٺاهيل نقل جي بلڪل مشابهت وارو هيو. عبادت گهر يهواه جي نور سان ڀرجي ويو ۽ ٻہ فرشتا بہ ان سان گڏ هيا، انهن پنهنجن ڇهرن کي پنهنجن پرن سان ڍڪي رکيو هيو تہ

متان انهن جي نظر يهواه جي چهري تي نہ پئجي وڃي. اهي واري وٽيءَ سان پڪاري رهيا هيا: "پاڪ! پاڪ! يهواه رب الافواج ("سبوث") پاڪ آهي. ان جو جلال سموري ڌرتي تي پکڙيل آهي."(1) انهن جي لفظن جي آواز تي ائين پئي لڳو تہ سڄو عبادت گهر لڏي رهيو آهي ۽ دونهين سان ڀرجي ويو هيو يهواه کي گهاٽو ڪڪر وڪوڙي ويو هيو بلڪل ان ڪڪر ۽ دونهين جهڙو جنهن ان کي طورسينا جبل تي موسيٰ عليہ السلام کان لڪايو هيو. اڄوڪي زماني ۾ جڏهن اسان لفظ "مقدس" يا "پاڪ" استعمال ڪيون ٿا تہ گهڻو ڪري اسان جي مراد هڪڙي اخلاقي فضيلت لاءِ هوندي آهي. تاهم عبراني لفظ "ڪدوش" (Kaddosh) جو اخلاقيات سان ڪو تعلق ڪونهي، بلڪ ان مان مراد "بي نيازي" آهي يعني هڪڙي نوراني يگانيت. طورسينا جبل تي يهواه جي ظهور انهي وسيع ويڇي ڏانهن ڌيان ڇڪايو جيڪو اوچتو انسان ۽ الوهي دنيا جي وچ ۾ پيدا ٿي ويو هيو. هاڻي ملائڪ پڪاري رهيا هيا: "يهواه بي نياز آهي! يهواه بي نياز آهي! بي نياز!" يسعياه عليہ السلام الوهيت جي ان مفهوم جو تجربو ڪيو هيو جنهن وقت بہ وقت مردن ۽ عورتن کي ڊيڪاري ڏني هئي ۽ انهن کي ڊيجاري ۽ موهي ڇڏيو هيو. رڊولف اوٽو پنهنجي لاجواب ڪتاب "دي آئيڊيا آف دي هولي" (The Idea of the Holy) ۾ انهيءَ ماورائي هستي جي خوفناڪ تجربي لاءِ چيو: اهو خوفناڪ ۽ منڊيندڙ آهي: اهو خوفناڪ انهيءَ ڪري آهي جو هڪڙي ڳوڙهي جهٽڪي وانگر اچي ٿو جيڪو اسان کي معمول جي آٿت ڏيندڙ حالتن کان الڳ ڪري ڇڏي ٿو ۽ منڊيندڙ انهيءَ ڪري جو تضاد ۾ اهو پرڪشش موهہ پيدا ڪري ٿو. انهيءَ ڇانئجي ويندڙ تجربي ۾ ڪائي منطقي ڳالهہ ڪونهي، جنهن کي رڊولف اوٽو موسيقي يا جذبات سان ڀيٽي ٿو: اهو تجربو جيڪي جوش جذبا پيدا ڪري ٿو انهن کي صحيح نموني سان لفظن ۾ يا عام ويچارن ذريعي بيان نٿو ڪري سگهجي. دراصل هر لحاظ کان بي نياز جي انهي احساس لاءِ "موجود" آهي بہ نٿو چئي سگهجي، ڇو تہ حقيقي هستي لاءِ اسان جي رواجي منصوبي ۾ ان جي ڪا جاءِ ڪونهي.(2) "ايخسيل ايج" وارو نئون يهواه اڃا تائين "فوجن جو خدا" (رب الافواج ـ سبوث) هيو پر هاڻي اهو صرف جنگ جو خدا نہ رهيو هيو. اهو عام قبيلائي ديوتا بہ ڪونہ هيو جيڪو اسرائيل جي حمايت ۾ جذباتي طور جانبدار هجي: هاڻي ان جو جلال ارضِ موعود (واعدي واري ڌرتي) تائين محدود ڪونہ هيو پر سموري ڌرتي تي ڇانئجي ويو.

يسعياه عليہ السلام ڪو مهاتماٻڌ بہ ڪونہ هيو جنهن سرور ۽ طمانيت واري حالت ۾ وجدان جو تجربو ڪيو هجي. اهو انسان جو ڪامل استاد بہ ڪونہ ٿيو هيو. ان جي بجاءِ اهو اخلاقي ڊپ ۾ مبتلا هيو، وڏي آواز ۾ پڪاري رهيو هيو:

> "مان ڪهڙي لاچاري واري حالت ۾ قاتل آهيان. مان پٽڪي ويو آهيان، ڇو تہ مان هڪڙو ناپاڪ وات وارو شخص آهيان ۽ ناپاڪ منهن (وات) وارن ماڻهن جي وچ ۾ رهندو آهيان ۽ منهنجي اکين بادشاهہ يهواهہ (رب الافواج) کي ڏسي ورتو آهي."(3)

يسعياهہ عليہ السلام يهواهہ جي ماورائيت کان مغلوب ٿي ويو اهو صرف پاڻ ۾ اهليت جي کوٽ ۽ رسمي ادائگي ۾ پاڪائي برقرار نہ رکي سگهڻ ڪري فڪرمند هيو. مهاتماٻڌ يا ڪنهن يوگي جي برخلاف ان پاڻ کي روحاني مشتن جي ڪنهن سلسلي ذريعي انهي تجربي لاءِ تيار ڪونہ ڪيو هيو. ان تي اهو انڪشاف اوچتو ٿيو هيو ۽ اهو مڪمل طور تي ننهن کان چوٽي تائين ان جي پريشان ڪندڙ اثر کان ڏڪي ويو هيو. هڪڙو ملائڪ ٻرندڙ ٽانڊو ڪڻي ان ڏانهن اڏامندو آيو ۽ ان جي چپن کي پاڪ ڪيائين تہ جيئن اهي خدا جو لفظ اچاري سگهن. نبين سڀني مان ڪيترائي خدا جي پاران ڳالهائڻ کان لهرائيندا هيا يا ائين ڪرڻ جي قابل ڪونہ هيا. جڏهن خدا حضرت موسيٰ عليہ السلام (سيني نبين جو اصلي روپ) سان ٻرندڙ ٻوٽي مان ڪلام ڪيو ۽ ان کي حڪم ڪيائين تہ فرعون ۽ بني اسرائيل کي ان جو پيغام پهچائي تہ حضرت موسيٰ عليہ السلام احتجاج ڪيو تہ اهو "چڱي نموني سان ڳالهائڻ جي قابل" ڪونهي.(4) خدا انهيءَ ڏکيائي ڪري رعايتون ڏنيون ۽ ان جي ڀاءُ حضرت هارون عليہ السلام کي اجازت ڏنائين تہ حضرت موسيٰ عليہ السلام جي بجاءِ اهو ڳالهائي. پيغمبرائين ذميوارين جي بجاآوري جي سلسلي ۾ اهو مربوط پهلو خدا جي لفظن کي ادا ڪرڻ جي مشڪل ڏانهن اشارو ڪري ٿو. نبي سڀورا خدائي پيغام کي پڌرو ڪرڻ جا شوقين ڪونہ هيا ۽ وڏي تڪليف ۽ ذهني پيڙا واري منصبي ڪم کي پنهنجي سر کڻڻ کان لهرائيندا هيا. اسرائيلي خدا جي ماورائي طاقت جي علامت منجهہ تبديلي خاموش ۽ پرسڪون عملي مرحلو ڪونہ ٿيڻو هيو پر ان سان ڏک ۽ جدوجهد جا عنصر شامل هيا.

هندن ڪڏهن بہ برهمڻ کي عظيم بادشاهہ ڪري پيش ڪونہ ڪيو ڇو تہ انهن جي خدا جو اهڙن انساني اوصافن ذريعي ذڪر نٿو ڪري سگهي. اسان کي لازمي احتياط ڪرڻو پوندو ۽ يسعياهہ عليہ السلام واري ديدار جي ڪهاڻي جي لغوي معنيٰ جي لفظن ۾ تشريح نہ ڪرڻ گهرجي: ڇو تہ اها ناقابل بيان کي بيان ڪرڻ جي ڪوشش آهي ۽ يسعياهہ عليہ السلام جبلي طور پنهنجن ماڻهن جي ڏندڪٿائم , روايتن کان ڪم وٺي پڌندڙن کي پاڻ سان پيش آيل واقعي جي متعلق ٻڌايو. توريت ۾ اڪثر ڪري يهواه کي پنهنجي عبادت گهر ۾ هڪڙي بادشاهہ طور تخت تي ويٺل ٻڌايو ويو آهي. جيئن انهن جي پاڙيسرين جا ديوتا، بعل، مردوڪ ۽ ڊئگن (Dagon)(5) بلڪل پنهنجن هڪجهڙن عبادت گهرن ۾ سردارن وانگر ويٺل. بهرحال، ڏندڪٿائي تصور جي پنيان حتمي هستي جو هڪڙو بلڪل واضح تصور اسرائيل ۾ ظاهر ٿيڻ لڳو هيو: ان خدا جو تجربو ڪنهن ماڻهوءَ سان روبرو ٿيڻ آهي. پنهنجي ڊيڄاريندڙ بي نيازي جي باوجود يهواهہ ڳالهايو ٿي ۽ يسعياهہ عليہ السلام جواب ڏنو ٿي. وري اها ڳالهہ بہ اپنيشدن جي رشين لاءِ ناقابل تصور هئي، ڇوتہ برهمڻ يا آتما سان ملاقات ڪرڻ يا گفتگو ڪرڻ وارو خيال غيرمناسب طور تي انساني صورت وارو ٿي ويندو.

يهواهہ پڇيو: "مان ڪنهن کي موڪليان؟ منهنجو پيغمبر ڪير ٿيندو؟" ان ڪان اڳ جيئن موسيٰ عليه السلام چيو هيو، يسعياهہ عليہ السلام هڪدم وراڻيو: مان حاضر آهيان! مون کي موڪل!" انهيءَ ديدار جو مطلب پيغمبر کي وهمن کان پاڪ ڪرڻ ڪونہ هيو پر ان کي عملي ڪم ڪرڻ لاءِ ذميواري سونپڻ هيو. بنيادي طور تي پيغمبر اهو آهي جيڪو خدا جي حضور ۾ اطاعت جي لاءِ بيٺو هجي پر ماورائيت جو اهو تجربو آگاهي حاصل ڪرڻ وارو نتيجو نٿو ٿئي، جيئن ٻڌمت ۾ آهي، پر عمل جي صورت ۾ نتيجو پيش ڪري ٿو. پيغمبر جي وصف کي ڏندڪٿائي لفظن سان سينگاري بيان نٿو ڪري سگهجي پر اطاعت ئي ان جي وصف آهي. ٿي سگهي ٿو سوچيندو هجي، پر پيغام هرگز آسان ڪونہ هيو. يهواهہ مخصوص سامي انداز ۾ يسعياهہ عليہ السلام کي چيوتہ ماڻهو انهيءَ پيغام کي قبول ڪونہ ڪندا: جڏهن اهي خدا جي پيغام کي رد ڪندا تہ ان کي مايوس نہ ٿيڻ گهرجي. وچ ۾ انهيءَ قوم کي ٻڌاءِ "وري وري ٻڌو ٿا پر سمجهو نٿا، وري وري ڏسو ٿا پر ادراڪ ڪونہ ٿا ڪريو."(6) ست سَوَ سال پوءِ يسوع (عيسيٰ) عليه السلام اهي ئي لفظ ورجايا هيا جڏهن ماڻهن ان جو اهڙو ئي مضبوط پيغام ٻڌڻ کان انڪار ڪيو هو.(7) انسان ذات گهڻي زياده حقيقت کي برداشت نٿي ڪري سگهي. يسعياهہ عليہ السلام جي زماني جا اسرائيلي جنگ ۽ تباهي جي ڏاڪي تي بيٺل هيا. يهواه وٽ انهن لاءِ ڪو وڻندڙ پيغام ڪونہ هيو: انهن جا شهر تباهہ ٿي ويندا، ٻهراڙي ۾ پوکون برباد ٿي ينديون ۽ گهر پنهنجن رهاڪن کان خالي ٿي ويران ٿي ويندا. يسعياهہ عليہ السلام 722 ق.م ۾ اترين بادشاهت جي تباهي ڏسڻ لاءِ زنده هيو ۽ ڏهن قبيلن جي جلاوطني اکين سان ڏٺائين. 701 ق.م ۾ سنخاريب هڪڙي وڏي اشوري فوج سان يهودا تي چڙهائي ڪئي، چائيتاليهہ شهرن ۽ قلعن جو گهيراءُ ڪيائين، مڙئِبلو ڪندڙ آفيسرن کي سوليءَ تي لٽڪرايائين، اٽڪل ٻہ هزار ماڻهن کي ملڪ نيڪالي ڏنائين ۽ يهودي بادشاهہ کي يروشلم ۾ قيد ڪيائين "جڻ ڪو پکي پنجري ۾ واڙيل هجي."(8) يسعياهہ عليہ السلام پنهنجن ماڻهن کي انهي اٽٽر تباهي کان خبردار ڪيو پر ڪجهہ حاصل ڪونہ ٿيو:

"ملڪ ۾ وڏي سج ۽ ويراني ٿي ويندي
۽ توڙي جو ماڻهن جو ڏهون حصو باقي بچندو
اهو ٽولو بہ اولڙ گاهہ وانگر لتاڙجي ويندو
جن مان جيڪو هڪڙو دنمو ڪريو، فقط لاش ئي بچندو."(9)

ڪنهن ذهين سياسي تجزيہ نگار لاءِ انهن تباهين جو اڳواٽ احساس هجڻ بلڪل مشڪل نہ هجي ها. يسعياهہ عليہ السلام جي پيغام ۾ جيڪا اصل ڇيڙ واري ڳالهہ هئي، اها ان جو حالتن جي باري ۾ تجزيو هيو. حضرت موسيٰ عليه السلام جو قديم جانبدار خدا اشورين کي دشمن جي روپ ۾ سمجهي ها، يسعياهہ عليہ السلام جي خدا اشورين کي پنهنجي آلہ ڪار طور ڏٺو. اهي سارگون دوم يا سنخاريب ڪونہ هيا جيڪي اسرائيلن

ڪي ملڪ نيڪالي ڏئي علائقي کي تباهہ ۽ برباد ڪن ها. ”اهو يهواهہ ئي آهي جيڪو ماڻهن کي ڪڍي ٻاهر ڪري ٿو.“(10)

”ايخسيل ايج“ جي نبين سڳورن جي پيغام ۾ اهو هڪڙو مستقل خيال هيو. اصل ۾ اسرائيل جي خدا پاڻ کي نوس انداز ۾ ظاهر ڪرڻ ذريعي پاڻ کي مشرڪن جي ديوتائن کان امتيازي فرق وارو ڪري رکيو ڏندڪٿائي نموني ۾ يا دعائن ذريعي ان جي وصف بيان ڪرڻ آسان ڪونهي. هاڻي، نون پيغمبرن زور ڏنوتہ سياسي تباهي سان گڏوگڏ سوڀ (فتح) ٻيهر خدا جو انڪشاف ڪيو آهي جيڪو تاريخ جو آقا ۽ مالڪ بڻجڻ وارو هيو. سيئي قومون ان جي قبضي ۾ هيون. بعد ۾ اشورين بہ ڏک ڏنا ڇوتہ انهن جي بادشاهن اهو تسليم ڪونہ ڪيو هيوتہ اهي پاڻ کان هڪڙي وڏي هستي جي هٿ ۾ رانديڪا آهن.(11) جيئن تہ يهواهہ اشورين جي تباهي جي اڳڪٿي ڪري ڇڏي هئي تنهن ڪري مستقبل لاءِ ڪا گهٽي اميد ڪونہ هئي. پر ڪوبہ اسرائيلي اهو ٻڌڻ جي لاءِ تيار ڪونہ هيو تہ انهن جي پنهنجن ماڻهن ئي تنگ نظر پاليسين ۽ استحصالي رويي جي ڪري انهن مٿان اها سياسي تباهي آندي آهي. ڪيربہ ماڻهو اهو ٻڌي خوش نہ ٿئي ها تہ خود يهواهہ ئي 722 ق.م ۽ 701 ق.م ۾ اشورين جي ڪامياب مهم جي حڪمت عملي تيار ڪئي هئي. بلڪل ائين جيئن ان جوشوعا، گِدين (Gideon)۽ حضرت دائود عليہ السلام جي فوجين جي اڳواڻي ڪئي هئي. جنهن قوم کي اهو پنهنجا ”چونديل ماڻهو“ بڻائڻ وارو هيو انهن سان ائين ڪرڻ وقت ان ڇا سوچيو هوندو؟ يسعياهہ عليہ السلام جيڪا يهواه جي تصوير ڪشي ڪئي ان ۾ خواهش جي پورائي ڪرڻ جو ڪوبہ اشارو ڪونہ هيو. ماڻهن کي علاج مهيا ڪرڻ جي بجاءِ ماڻهن کي اڻوڻندڙ حقيقت جي منهن ۾ وجهڻ لاءِ يهواه کي استعمال ڪيو پئي ويو. پراڻين مذهبي رسمن جي بجاآوري ۾ پناهہ ڳولڻ جي بجاءِ، جيڪي ماڻهو ڏندڪٿائي زماني ۾ عملي طور بجا آڻيندا هيا. يسعياهہ عليہ السلام جهڙا پيغمبر ڪوشش ڪري رهيا هياتہ ان جا هم وطن تاريخ جي اصل واقعن کي ڏيان سان جاچين ۽ انهن کي پنهنجي خدا سان ڊيڄاريندڙ گفتگو طور تسليم ڪن.

جڏهن حضرت موسيٰ عليہ السلام جو خدا ڪاميابي تي خوش ٿيندو هيو يسعياهہ عليہ السلام جو خدا افسوس سان ڀريل هيو. جيئن اسان کي ٻڌايو ويو آهي، الهام آهہ و زاري سان شروع ٿيندو آهي. جيڪو عبادت گذار ماڻهن لاءِ خوشامد کان خالي هوندو آهي: ڏاند ۽ گڏهہ پنهنجي مالڪ کي سڃاڻندا آهن، پر ”اسرائيلي ڪجهہ بہ نٿا ڄاڻن، منهنجا ماڻهو ڪجهہ بہ نٿا سمجهن.“(12) يهواهہ عبادت گهر ۾ جانورن جي قرباني جي سخت خلاف هيو. جانورن جي چربي، ڍڳن ۽ رڍن ٻڪرين جي رت ۽ قرباني جي گوشت جي سڙڻ ڪري دونهين ذريعي پکڙجندڙ ڌپ کان بيزار هيو. انهن جا تهوار نئين سال جا جشن ۽ زيارتون ان جي لاءِ ناقابل برداشت هيون.(13) انهي ڳالهہ يسعياهہ عليہ السلام جي ٻڌندڙن کي پريشان ڪري ڇڏيو: مشرق وسطيٰ ۾ اهي مذهبي تقريبون مذهب جو جوهر هيون. مشرڪن جي ديوتائن جي مرجهايل قوتن کي بحال ڪرڻ جو انحصار ئي انهن

تقريبن تي هيو. انهن جي شان و شوڪت جو دارو مدار ڪنهن حد تائين انهن جي عبادت گهرن جي جاهه و جلال تي هيو. دراصل هاڻي يهواهه چئي رهيو هيو تہ اهي ڳالهيون مڪمل طور تي بي معنيٰ آهن. ٻين زاهدن ۽ عابدن وانگر يسعياهه عليہ السلام بہ محسوس ڪيو تہ صرف ظاهري اطاعت ڪافي ڪونهي. اسرائيلين کي لازمي طور پنهنجي مذهب جي ڳجهي معنيٰ پروڙڻ گهرجي. يهواهه قرباني جي بجاءِ محبت جو خواهشمند هيو:

"توهان ڪيتريون بہ عبادتون ڪيو مان ڪونہ ٻڌندس. توهان جا هٿ رت سان ٿقيل آهن. انهن کي صاف ڪيو ۽ پاڻ کي پاڪ ڪيو. پنهنجين غلط ڪارين کي منهنجي نظر کان هٽايو. ڏوهن کان پاسو ڪيو. چڱائي ڪرڻ سکو انصاف جي ڳولا ڪيو. ڏکويل جي مدد ڪريو يتيمن تي قياس ڪريو بيواهن جي واهر ڪريو."(14)

نبين سڳورن پنهنجي لاءِ رحم ڪرڻ جي ذميواري جي چونڊ ڪئي هئي، جيڪا "ايخسيل ايج" جي وڏن مذهبن لاءِ خاص سڃاڻپ تي ويئي. انهيءَ دور ۾ اسرندڙ سيني نظرين تاڪيد ڪيو تہ معتبريءَ جي ڪسوٽي اها آهي تہ مذهبي تجربي کي ڪاميابي سان روزمره جي زندگيءَ جو جزو بڻايو وڃي. هاڻي مذهبي اطاعت کي صرف عبادتگاهہ ۽ تصوراتي مادي دنيا تائين محدود رکڻ ڪافي ڪونہ هيو. روشن خيالي اچڻ کان پوءِ مرد يا عورت کي لازمي طور عام جاين تي وڃڻو هيو ۽ سيني ساهوارن سان محبت جو عملي مظاهرو ڪرڻو هيو.

طورسينا واري واقعي کان پوءِ نبين سڳورن جو سماجي تصور يهواهہ جي عقيدي ۾ واضح ٿي ويو هيو: يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي زور ڏنو هيو تہ خدا ڪمزور ۽ ستايل جي پاسي آهي. هاڻي فرق اهو ٿي پيو هيو تہ اسرائيلي پاڻ ڏاڍايون ڪندڙن طور ظالم بڻجي ويا هيا. يسعياهہ عليہ السلام جي پيغمبراڻي ڪشف وقت، بہ نبي سڳورا اڳئي افراتفري جو شڪار اترين بادشاهت ۾ ساڳي نموني واري پيغام جي پرچار ڪري رهيا هيا. پهريون عاموس (Amos) عليہ السلام هيو جيڪو يسعياهہ عليہ السلام وانگر امير ڪونہ هيو پر هڪڙو ريڍار هيو جيڪو اصل ۾ ڏاکڻي سلطنت ۾ طيقوع (Tekoa) ۾ رهندو هيو. اٽڪل 752 ق.م ۾ عاموس عليہ السلام هڪڙي اوچتي ڇڪ ڪري بيوس ٿي ويو جيڪا ان کي اتر ۾ اسرائيل جي بادشاهت ۾ وٺي وئي. اهو اتي بيت ايل جي قديم زيارت گاهہ ۾ زوري گهڙي ويو ۽ قيامت جي باري ۾ واعظ ڪري اتي ٿيندڙ رسمن کي رد ڪيائين. بيت ايل جي پادري امئزياهہ (Amaziah) ان کي اتان ڪڍي ڇڏڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. اسان بااثر حلقي جي فرد کي ان جي گهمنڊ واري آواز ۾ هڪڙي جهنگلي ڏنار کي سخت ملامت ڪندي ٻڌي سگهون ٿا. خانقاهہ جي پادري فطري طور سمجهيو تہ عاموس عليہ السلام رمل هڻڻ وارن جي ڪنهن جماعت جو فرد آهي، جيڪي ٽولن جي صورت ۾ جتي ڪٿي گهمندا ڦرندا رهندا آهن ۽ ماڻهن کي سندن قسمت جو حال

ٻڌائيندا آهن. "جوڳي هتان هليو وڃ!" ان حقارت سان چيو:"يهودا جي علائقي ڏانهن موٽي وڃ، اتي وڃي پنهنجي روزي ڪماءِ، اتي وڃي پنهنجون اڳڪٿيون ٻڌاءِ. بيت ايل ۾ اسان کي اڳڪٿين جي ضرورت ڪونهي، هي هڪڙي عظيم عبادت گاهه آهي، قومي عبادت گهر." بنا شرم ڪرڻ جي، عاموس عليه السلام صفا سڌو ايو ٿي بيٺو ۽ حقارت سان جواب ڏنائين تہ اهو ڪو رمل هڻندڙ ڪونهي. پر يهواه طرفان سڌو سنئون هدايت مليل اٿس: "مان ڪو نبي ڪونہ هيس، نہ وري منهنجو نبين جي ڪنهن برادري سان تعلق هيو. مان هڪڙو ريڍار هيس ۽ وڻن جون ٽاريون ڇانگيندڙ هيس. پر اهو يهواه هيو جنهن مون کي ڌڻ چارڻ کان روڪيو ۽ يهواه اهو چيو "وڃ ۽ منهنجن اسرائيلي ماڻهن کي مستقبل جي وارتا ٻڌاءِ."(15) تہ ڇا بيت ايل جي ماڻهن يهواه جو پيغام ٻڌڻ نٿي گهريو؟ ٺيڪ آهي ان وٽ انهن جي لاءِ هڪڙي ٻي الهامي خبر بہ هئي. انهن جي زالن کي گهٽين ۾ گهليو ويندو انهن جي ٻارن کي ڪُٺو ويندو ۽ اهي پاڻ جلاوطني ۾ مرندا. اسرائيل جي ڌرتي کان گهڻو پري.

اڪيلو رهڻ پيغمبر جي لاءِ لازمي هيو. عاموس عليه السلام جهڙي شخصيت جو دارو مدار پاڻ تي ئي هيو. ان پنهنجي ماضي جي ڪِرت ۽ ذميوارين کي ڇڏي ڏنو هيو. اها اهڙي ڳالهہ نہ هئي جنهن جي ان پاڻ چونڊ ڪئي هجي پر ڪا ڳالهہ هئي جيڪا خودبخود ان سان ٿي وئي هئي. ائين پئي لڳو ڄڻ ان کي هوش حواس جي روايتي ترتيب مان ڇڪي ڪڍيو ويو آهي ۽ هاڻي اهو معمول جي ضابطن کي سرانجام ڏئي نہ سگهندو. جيڪڏهن اهو ڪرڻ چاهي يا نہ چاهي پر ان کي خدا جو پيغام پهچائڻو هيو. اهڙي طرح عاموس عليه السلام نيايو:

"شينهن گجڪوڙ ڪري ٿو، ڌڃندڙ جي ڪير مدد ڪندو؟

آقا يهواه حڪم ٿو ڪري: پيغام پهچائڻ کان ڪير انڪار ڪندو؟"(16)

عاموس عليه السلام گوتم ٻڌ وانگر نرواڻ جي بي لوث نيستي (نہ هجڻ) منجهہ پاڻ ڪونہ سمايو هيو پر يهواه ان جي خودي جي جاءِ والاري هئي ۽ ان کي ٻي دنيا ۾ ڪڍي ويو هيو. نبين سڀني مان عاموس عليه السلام پهريون شخص هيو جنهن سماجي انصاف ۽ محبت جي اهميت لاءِ تاڪيد ڪيو. گوتم ٻڌ وانگر اهو پيڙائن ۾ ورتل انسان ذات جي اذيت کان پلي پت واقف هيو. عاموس عليه السلام جي الهامي اڳڪٿين ۾ يهواه مظلومن جي پاران ڳالهائي رهيو هيو غريبن جي هيڻائي وارين تڪليفن کي ۽ بي آوازن کي آواز ڏئي رهيو هيو. ان جي الهامي پيغام جي پهرين سٽ ۾ اسان کي ٻڌايو ويو آهي تہ جيئن ئي يهواه قريبي مشرقي علائقي بشمول يهودا ۽ اسرائيل جي، سيني ملڪن ۾ آيل بدحالي تي نظر ڦيرائي تہ يروشلم ۾ ان پنهنجي عبادتگاهہ منجهان دهشت سان گجگوڙ پئي ڪئي. اسرائيل جا ماڻهو ايترائي خراب آهن جيترا غير يهودي (بي دين). اهي غريبن سان ٿيندڙ ڏاڍ ۽ ظلم کي نظر انداز ڪري سگهن ٿا پر يهواه نظر انداز نہ ڪندو. اهو محبت ۽ رحم کان خالي دوکي بازي ڪرڻ، استحصال ڪرڻ ۽ دهشت ويهارڻ جي هر

واقعي کي نظر ۾ رکي ٿو. يهواهہ اها ڳالھہ حضرت يعقوب عليه السلام جي خودداري ذريعي زور ڏئي چوي ٿو. "توهان جيڪو ڪجهہ ڪيو آهي ان، مان ذرو بہ مان ڪونہ وساريندس."(17) ڇا اهي قيامت جي ڏينهن تي غور ڪرڻ کان لاپرواهہ هيا، جڏهن يهواه اسرائيل کي عزت بخشيندو ۽ ٻي دينن کي خوار ڪندو؟ انهن کي ڊپ ٿي ورايو."قيامت جي ڏينهن مان توهان جي ڪهڙي مراد آهي؟ ان جو مطلب نفسانفسي آهي نہ ڪي موج مزو."(18) ڇا انهن سمجهيو آهي تہ اهي خدا جا چونڊيل ٻانها آهن؟ انهن ميثاق جي نوعيت کي بلڪل غلط سمجهيو هيو جنهن جو مطلب ذميواري هيو نہ ڪي مراعات: اي اسرائيل جي اولاد ٻڌو انهي اڳ آگاهي ۾ يهواه توهان جي خلاف ڳالهائي رهيو آهي! عاموس عليہ السلام رڙ ڪئي، ان سموري ڪٽنب جي خلاف جنهن کي مان مصر جي ڌرتي مان ٻاهر وٺي آيو آهيان:

> "ڌرتي تي سمورن خاندانن مان توهان ڪيلا آهيو جن کي مون قدر سان ڏٺو آهي، تنهن ڪري اهو توهان جي ڏوهن ڪري آهي جو مان توهان کي سزا ڏيڻ گهران ٿو."(19)

اقرار نامي جو مطلب آهي تہ اسرائيل جا سڀ ماڻهو خدا جا چونڊيل ٻانها هيا ۽ تنهن ڪري انهن سان سٺو سلوڪ ڪرڻ گهرجي. خدا صرف اسرائيل کي عظمت ڏيڻ لاءِ تاريخ ۾ مداخلت ڪونہ ڪئي پر سماجي انصاف کي تحفظ ڏيڻ لاءِ مداخلت ڪئي. اها تاريخ ۾ ان جي دلچسپي هئي، ضرورت جي وقت، ان پنهنجي ... تي انصاف قائم ڪرڻ لاءِ اشورين کي استعمال ڪيو.

ان ۾ حيرت جي ڳالھہ ڪونهي تہ اڪثر اسرائيلين يهواهہ سان گفتگو ڪرڻ لاءِ پيغمبر جي دعوت کي قبول ڪرڻ کان ڪن لاتار ڪئي. انهن مذهبي رسمن ۽ ذميوارين لاءِ گهٽ مطالبو ڪندڙ مذهب کي ترجيح ڏني يا يروشلم جي عبادتگاهہ ۾ يا ڪنعان جي زرخيزي وارن قديم مذهبي عقيدن ۾. اهو معاملو جاري رهيو: محبت ۽ رحم واري مذهب جي فقط ٿورڙن ماڻهن پيروي ڪئي آهي. اڪثر مذهبي ماڻهو صومعي، چرچ، مندر يا مسجد ۾ ٿي رسمي عبادت تي مطمئن رهندا آهن. قديم ڪنعاني مذهب اڃا تائين اسرائيل ۾ وڏي ويجهي رهيا هيا. ڏهين صدي ق.م ۾ بادشاهہ حيروبوم اول (Jeroboam I) دان (Dan) ۽ بيت ايل وارين خانقاهن ۾ ٻہ ڏاند ٻڌي رکيا هيا تہ انهن جي پوڄا ڪئي وڃي. ٻہ سو سال پوءِ بہ اسرائيلي زرخيزي جي مذهبي رسمن ۽ مقدس جنسن جي پوڄا ۾ حصو وٺي رهيا هيا. جيئن اسان کي عاموس عليہ السلام جي همعصر نبي هوسيع (Hosea)عليہ السلام جي قولن ۾ نظر اچي ٿو.(20) لڳي ٿو تہ ڪجهہ اسرائيلين جو خيال هيو تہ يهواهہ کي ٻين ديوتائن وانگر هڪڙي زال آهي: آثار قديمہ جي ماهرن موجوده زماني ۾ ڪجهہ ڪتبا (مخطوطات) کوٽي ڪڍيا آهن جن تي "يهواهہ ۽ ان جي عشيره (Asherah) لاءِ" نقش ٿيل آهي. هوسيع عليہ السلام خاص طور تي انهي حقيقت کان گهڻو پريشان هيو تہ اسرائيلي ميثاق جي خلاف ورزي ڪندي ٻين ديوتائن جي پوڄا ڪري

رهيا آهن. مثال طور بعل. ٻين نون نبين سڳورن وانگر اهوسيع مذهب جي باطني مفهوم جي باري ۾ سوچيندو هيو. جيئن ان يهواھ کان چوَرايو: "مان قرباني نہ پر رحم پسند ڪريان ٿو. خدا جي سڃاڻپ، نہ ڪي باھ ۾ سڙندڙ قربانيون."(21) ان جي مراد نظرياتي ڄاڻ ڪونہ هئي. انهي موقعي تي استعمال ٿيل لفظ "ڊاٿ" (Daath) عبراني، لفظ "يادا" (Yada) مان نڪتل آهي. معنيٰ "ڄاڻ"، جنهن ۾ جنس جون تعبيري معنائون رکيل آهن. تنهن ڪري "ج" چوي ٿو تہ حضرت آدم عليہ السلام پنهنجي زال حوا رضي الله تعاليٰ عنها کي "سڃاڻندو" هيو.(22) ڪنعان جي پراڻي (قديم) مذهب ۾ بعل ڌرتي سان شادي ڪئي هئي ۽ ماڻهن مذهبي رسمن جي ادائگي ذريعي ان جو جشن ملهايو هيو. پر هوسيع عليہ السلام اصرار ڪيو تہ ميثاق کان پوءِ يهواھ بعل جي جاءِ والاري هئي ۽ بني اسرائيل سان وهانءُ ڪري ڇڏيو هيو. انهن کي ان ڳالھ کي سمجهڻو هيو تہ بعل نہ پر يهواھ زمين کي زرخيز ڪندو آهي.(23) اهو اجا تائين اسرائيل سان محبوبا وانگر پيار ڪري رهيو هيو ۽ اسرائيل کي بعل جي چنبي مان آزاد ڪرائڻ تي گهريائين جنهن ان کي ورغلايو هيو:

> "خداوند (يهواه) فرمائي ٿو اهو ڏينهن ايندو اسرائيل مون کي "منهنجو مڙس" ڪري سڏيندو هاڻي اهو مون کي "منهنجو بعل' ڪري ڪونہ ڪوٺيندو مان بعل ديوتائن جا نالا ان جي چپن تان وسارائي ڇڏيندس، اڳتي ڪڏهن بہ انهن جا نالا ڪونہ اچاريا ويندا."(24)

عاموس عليہ السلام جتي سماجي ڪمزورين تي حملو ڪيو اتي هوسيع عليہ السلام اسرائيلي مذهب ۾ داخليت جي ڪمي تي ڳالهايو: "خدا جي علم (سڃاڻپ) جو تعلق "رحم" سان هيو يعني يهواھ سان خشوع ۽ خضوع وارو دلي ڳانڍاپو جيڪو لازمي طور مذهبي رسمن جي ظاهري ادائگي کان اعليٰ ۽ افضل هوندو.

هوسيع عليہ السلام اسان کي ان طريقي جي حيريت انگيز بصيرت مهيا ڪري ٿو جنهن ذريعي نبي سڳورا خدا بابت پنهنجي تصور کي ترقي وٺرائي رهيا هيا. لڳي ٿو تہ يهواھ پنهنجي وهنوار جي شروعات ۾ ئي هڪڙو ڇرڪائيندڙ فرمان جاري ڪيو هيو. ان هوسيع عليہ السلام کي چيو تہ وڃي ڪنهن ڪسبياڻي ("ايشتہ زيونم" Eshett Zeunim) عورت سان شادي ڪري ڇوتہ سڄو ملڪ "ٻيو ڪجھ نہ پر يهواھ کي ترڪ ڪري هڪڙي بدڪار عورت" ٿي ويو هيو.(25) بهرحال اهو معلوم ٿو ٿئي تہ خدا هوسيع عليہ السلام کي اهو حڪم ڪونہ ڏنو هيو تہ ڪنهن رنڊيءَ جي ڳولا ۾ گهٽيون ماپيندو وتي: "ايشت زيونم" جي لغوي معنيٰ "ڪسبي عورت آهي" جنهن جو مطلب آهي ڇيڙاڪ طبيعت عورت يا زرخيزي جي مسلڪ ۾ ڪا مذهبي عورت. زرخيزي جي مذهبي رسمن جي بجا آوري ۾ هوسيع عليہ السلام جي دلچسپي ۽ رڌل رهڻ ڪري گمان ٿو ٿئي تہ ان جي زال جمره (Gomer) بعل جي مسلڪ ۾ هڪڙي مقدس شخصيت بڻجي وئي هئي. تنهن ڪري هوسيع عليہ السلام جي شادي بي عقيدي اسرائيلين سان يهواھ جي تعلق لاءِ هڪڙو اشارو هئي. هوسيع عليہ السلام ۽ جمره کي ٽي ٻار ٿيا جن تي معنيٰ

خيزيءَ علامتي نالا رکيا ويا. انهن جي نالن ۾ انهن جي انجام ڏانهن اشارو هيو. ان جي وڏي پٽ جو هڪڙي مشهور جنگي ميدان جي نالي پٺيان جيزريل (Jezreel) نالو هيو. ان جي ڌيءَ جو نالو لو-رُحامہ (Lo-Ruhamah) هيو يعني جنهن سان پيار نہ ڪيو وڃي، ۽ انهن جي ننڍي پٽ جو نالو لو عمي (Lo-Ammi) هيو معنيٰ ”توهان منهنجا ماڻهو نہ آهيو“. ان ڇوڪري جي ڄمڻ تي يهواهہ اسرائيل سان ميثاق ختم ڪيو هيو: ”توهان منهنجا ماڻهو ڪونہ آهيو. مان توهان جو رب ڪونہ آهيان.“(26) اسان کي خبر پوندي تہ نبي سڳورا اڪثر ڪري پنهنجن ماڻهن جي حالت سڌارڻ لاءِ پنهنجو عملي ڪردار پيش ڪرڻ جي ڪوشش ۾ هوندا هيا، پر لڳي ٿو تہ هوسيع عليہ السلام جي شادي شروع کان اڳواٽ سوچيل يا رٿيل ڪونہ هئي. هوسيع عليہ السلام جي ڪتاب جو واسطيدار حصو پڙهڻ سان خبر پئجي وڃي ٿي تہ جمره پنهنجي آخري ٻار جي ڄمڻ تائين بدڪار عورت يعني ”ايشت زيونم“ ڪونہ ٿي هئي. اهو بعد جي واقعي ڪري ٿيو جو هوسيع عليہ السلام کي لڳو تہ ان جي شادي جو خيال خدا طرفان پيدا ڪيل هيو. زال جي بي وفائي هڪڙو پريشان ڪندڙ تجربو هيو. ان هوسيع عليہ السلام کي اندر ۾ اهو احساس ڏياريو تہ جڏهن ماڻهو يهواه کي ترڪ ڪري بعل جهڙن ديوتائن جي غلط پوڄا ڪندا هوندا تہ يهواهہ ڇا سوچيندو هوندو. پهريان هوسيع عليہ السلام جي دل ۾ خيال ٿيو تہ جمره کان علحدگي جو اعلان ڪري ۽ ان سان سندس ڪنهن بہ قسم جو تعلق نہ رهي: دراصل قانون جي مطابق بہ ڪوئي مرد پنهنجي بي وفا زال کي طلاق ڏئي ٿي سگهيو. پر هوسيع عليہ السلام کي اڃا تائين جمره سان محبت هئي ۽ آخرڪار اهو ان جي پٺيان ويو ۽ ان کي ان جي نئين مالڪ کان خريد ڪري موٽائي آيو. جمره کي وٰپس حاصل ڪرڻ واري پنهنجي خواهش ۾ هوسيع عليہ السلام کي لڳو تہ ايئن ڪرڻ . ان يهواهہ اسرائيل کي هڪڙو ٻيو موقعو ڏيڻ جي لاءِ تيار آهي.

نبي سڳورا پنهنجن انساني جذبن ۽ تجربن کي يهواهہ ڏانهن منسوب ڪندي انهي اهم احساس ۾ هوندا هيا تہ اهي پنهنجي تصور ۾ هڪڙو ديوتا تخليق ڪري رهيا آهن. يسعياهہ عليہ السلام جيڪو امير خاندان جو فرد هيو. يهواهہ کي هڪڙي بادشاهہ طور ڏٺو هيو جڏهن تہ عاموس عليہ السلام ڏکويل ۽ ستايل ماڻهن سان پنهنجي همدردي واري جذبي کي يهواهہ سان منسوب ڪيو. هوسيع عليہ السلام يهواهہ کي هڪڙي دوکو کاڌل مڙس طور ڏٺو جيڪو بي وفائي کان پوءِ بہ پنهنجي زال لاءِ گهڻي محبت محسوس ڪري رهيو هيو. سڀني مذهبن جي شروعات ڪنهن نہ ڪنهن تشبيهيت (ائنٿروپومرفزم) سان ٿي. هڪڙي ديوتائي هستي جيڪا انسان ذات کان مڪمل طور الڳ ٿلڳ هجي، جيئن ارسطو جو غيرمتحرڪ محرڪ، اها روحاني حاصلات لاءِ جاڪوڙڻ لاءِ اتساهي نٿي سگهي. جيستائين اهو اڳتي اپاريندڙ عمل پنهنجو پاڻ ۾ ڪا پڇاڻي نٿو ٿئي تہ اهو ڪارائتو يا لاپائتو نٿو ٿي سگهي. اهو ڇوٽو پوندو تہ انساني اصطلاحن ۾ خدا بابت انهي تصوراتي نقش ڪشي هڪڙي سماجي

تشويش پيدا ڪئي آهي جيڪا هندومت ۾ موجود ڪونهي. تنهي خدائي مذهبن عاموس ۽ يسعياه عليهم السلام جي سماجي ۽ مساواتي اخلاقيت ۾ شرڪت ڪئي آهي. قديم زماني ۾ يهودي پهريان ماڻهو هيا جن فلاحي نظام رائج ڪيو جنهن جي انهن جا مشرڪ (بت پرست) پاڙيسري به تعريف ڪندا هيا.

پين سيني نبين سڳورن وانگر هوسيع عليه السلام به بت پرستي جي خوفناڪين ڪان گهڻو فڪرمند هيو. ان انهيءَ الوهي انتقام تي غور ڪيو ـ بڪو اتريان قبيلا خود پنهنجن هٿن سان ٺاهيل بتن جي پوڄا ڪرڻ ڪري پنهنجو پاڻ مٿان آڻي رهيا هيا.

" هاڻي اهي گناهه پٺيان گناهه ڪري رهيا آهن،
انهن چاندي کي ڳاري ان مان مورتيون ٺاهيون آهن،
انهن جي پنهنجي هٿ جا ايجاد ڪيل بت،
سموري جو سمورو ڪاريگر جو ڪم آهي،
اهي چون ٿا، انهن آڏو قرباني پيش ڪيو
ماڻهو قرباني جي جانورن کي چميون ٿا ڏين!"[27]

بيشڪ اهو ڪنعاني مذهب جو هڪڙو غيرمنصفاڻو ۽ گهٽ ڪري پيش ڪيل جائزو آهي. بابلي ۽ ڪنعاني ماڻهن اهو ڪڏهن به تسليم ڪونه ڪيو هيو ته انهن طرفان ديوتائن جا ٺاهيل مجسما کي خود الوهي هستيون آهن: انهن ڪڏهن به ڪنهن بت جي آڏو سجدو ڪونه ڪيو هيو. مجسمو الوهي هستي (معبود) جي هڪڙي علامت هيو. ناقابل تصور قبل از تاريخ واقعي بابت انهن جي ڏندڪٿائن وانگر انهن جي گهڙڻ ۽ ٺاهڻ جو مقصد به پوڄاري جي توجهه کي پاڻ کان اعليٰ هستي ڏانهن ڇڪرائڻ هيو. اساجيلا (Esagila) جي عبادتگاهه ۾ رکيل مردوڪ جي بت ۽ ڪنعان ۾ عشيره جي اُڀن ڪوڙيل پٿرن کي ڪڏهن به ديوتائن جهڙو برابر ڪونه سمجهيو ويو هيو پر انهن شين ماڻهن جي انساني زندگي جي ماورائي عنصر تي توجهه رکڻ ۾ مدد ڪئي هئي. تاهم نبي سڳورا نهايت سخت نفرت سان پنهنجن پاڳان پاڙيسرين جي ديوتائن (بتن) کي نندينندا هيا. انهن جي نظر ۾ اهي هٿن سان گهرن ۾ ٺاهيل بت ٻيو ڪجهه نه صرف سون ۽ چاندي جا ٽڪرا هيا. جن کي ڪاريگرن ڪجهه ڪلاڪن اندر سون چاندي کي گڏائي جوڙي ٺاهيو هيو. انهن کي اکيون آهن پر ڏسي ڪونه ٿا سگهن، ڪن جن سان اهي ٻڌي نٿا سگهن: اهي گهمي ڦري ڪونه ٿا سگهن ۽ انهن کي پنهنجي سار سنڀال لاءِ پنهنجن پوڄارين جي محتاجي آهي. اهي نامعقول ۽ اڻٽُنڊڙ انساني شبيهون آهن، پوک جي بچاءَ لاءِ ڪوڙيل نقلي انساني مجسمي کان وڌيڪ انهن جي حيثيت ڪونهي. يهواهه يا اسرائيل جي ايلوهم جي مقابلي ۾ پيٽ ۾ اهي ڪجهه به ڪونه آهن. جيڪي بي دين انهن جي پوڄا ڪن ٿا اهي بيوقوف آهن ۽ يهواهه انهن سان نفرت ڪري ٿو.[28]

اڄ ڪلهه اسان ڪٽرپڻي جا ايترا عادي ٿي ويا آهيون جو بدقسمتيءَ سان اها وحدانيت پرستي جي سڃاڻپ ٿي وئي آهي، اسان اهو غور ڪونه ٿا ڪريون ته پين

خدائن سان اها دشمني نئون مذهبي رجحان آهي. بت پرستي يقيني طور هڪڙو رواداري يا عدم تشدد وارو عقيدو هيو بشرطيڪ پراڻن مسلڪن کي نئين معبود جي آمد ڪري ڪو خطرو لاحق نٿو ٿئي ته روايتي عبادتگاهه ۾ سدائين هڪڙي، ٻئي بت جي گنجائش موجود هوندي هئي. ايستائين جو جڏهن "ايخسيل ايج" جا نوان نظريا ۽ عقيدا ديوتائن جي پراڻي تعظيم جي جاءِ والاري رهيا هيا، پوءِ به قديم ديوتائن (معبودن) کي رد ڪرڻ جو مخالفاڻو رويو موجود ڪونه هيو. اسان کي معلوم آهي ته هندومت ۽ ٻڌمت ۾ بتن کان نفرت ڪرڻ جي بجاءِ ماڻهن کي انهن کان بالاتر ٿيڻ لاءِ همٿايو ويندو هيو. تاهم اسرائيل جا نبي سڳورا ٻين ديوتائن لاءِ اهڙو خاموش رويو رکڻ کان قاصر هيا پر انهن کي يهواهه جي مخالف طور ڏسندا هيا. يهودي صحيفن ۾ "بت پرستي" جو نئون گناهه يعني "ڪوڙن" خدائن جي پوڄا، بڇان يا ڪراهت ڏيارڻ واري شي جي مترادف هيو. اهو هڪڙو ردعمل آهي جيڪو شايد ان بغاوت جهڙو آهي جيڪو ڪليسا جا وڏا پادري ("فادرس"Fathers) جنسي عمل جي باري ۾ محسوس ڪندا آهن. انهيءَ ڪري اهو معقول ۽ سمجهداري وارو ردعمل ڪونهي پر ڳوڙهي بيچيني ۽ جهل پل جو اظهار آهي. ڇا نبي سڳورا پنهنجي ذاتي مذهبي رويي جي باري ۾ به ڪجهه پريشان هيا؟ شايد اهي بي چيني واري نموني ۾ ضرور هيا ته خود انهن جو يهواهه جي باري ۾ تصور ساڳيو مشرڪن جي بت پرستي وارو هيو ڇوته اهي به پنهنجي تصور ۾ هڪڙو خدا (معبود) ٺاهي رهيا هيا.

جنسي عمل جي باري ۾ عيسائي رويي سان پيٽ هڪڙي ٻئي لحاظ کان روشني وجهي ٿي. انهيءَ معاملي ۾ اڪثر اسرائيلي ڪلم ڪلا مشرڪن جي معبودن جي وجود ۾ يقين رکندا هيا. اها حقيقت آهي ته يهواهه آهستي آهستي مخصوص حلقن ۾ ڪنعانين جي ديوتا ايلوهم جا ڪجهه ڪم ڪار اختيار ڪندو پئي ويو. مثال طور هوسيع عليه السلام اهو دليل ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو ته بعل جي مقابلي ۾ يهواهه زرخيزي لاءِ وڌيڪ بهتر ديوتا هيو. پر ظاهر آهي ته مرداڻين خصوصيتن جي مالڪ يهواهه لاءِ اها ڳالهه ذڪي هئي ته اهو عشيره، اشطار يا عنت جهڙين ديوين جي عمل کي اختيار ۾ آڻي، جن جا اسرائيلين ۾ خاص طور تي عورتن ۾ گهڻا پيروڪار موجود هيا. توڙي جو وحدت پرستن پنهنجي خدا جي لاءِ ٻي جنس هجڻ تي اصرار ڪيو پر ان جي باوجود اهو نر(مذڪر) ئي رهيو توڙي جو اسان کي معلوم ٿيندو ته ڪجهه ماڻهن انهي عدم توازن کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ڪنهن حدتائين اهو انهيءَ ڪري هيو جو ان جي اصليت جنگ جي قبائلي ديوتا واري هئي. تاهم ديوين سان ان جي لڙائي ايخسيل ايج جي گهٽ مثبت خصوصيت کي روشن ڪري ٿي، جنهن دور عام طور تي عورتن ۽ مادي جنس جي حيثيت کي زوال پذير ڏٺو. لڳي ٿو ته گهڻن اوائلي معاشرن ۾ عورتن کي ڪنهن وقت ۾ مردن کان وڌيڪ عزت ڏني ويندي هئي. روايتي مذهب ۾ مهاديوين جو اعليٰ رتبو مادي جنس لاءِ احترام جي نشاندهيٰ ڪري ٿو. ان کان پوءِ عورتون غيراهم ٿينديون ويون ۽ نين تهذيبن ۾ ٻئي درجي جون شهري ٿي ويون. خاص

طور تي يونان ۾ تہ انهن جي حالت نهايت خراب هئي. اها اهڙي حقيقت آهي جنهن کي مغربي ماڻهن کي لازمي ياد رکڻ گهرجي جڏهن اهي مشرق جي خانداني موروثي روين جي باري ۾ شڪايتي ڳالهيون ڪن ٿا. اٿينس جي عورتن لاءِ جمهوري تصور کي اختيار ڪونہ ڪيو ويو جيڪي گهرن ۾ الڳ ٿلڳ بند رهنديون هيون ۽ انهن کي حقير مخلوق سمجهيو ويندو هيو. اسرائيلي معاشرو بہ مرداڻي رنگ ۾ رنڱبو پئي ويو. پراڻي زماني ۾ عورتون طاقتور هيون ۽ پاڻ کي پنهنجن مڙسن جي برابر سمجهنديون هيون. دبوره (Deborah) جهڙين ڪجهہ عورتن تہ لڙائي ۾ فوجن جي اڳواڻي ڪئي هئي. اسرائيلي جودت (Judith) ۽ عستر(Esther) جهڙين سورهيہ عورتن جي ڪارنامن جا ڏينهن ملهائيندا پئي آيا پر جڏهن يهواه ڪاميابي سان ڪنعان ۽ مشرق وسطيٰ ي ٻين ديوتائن ۽ ديوين کي مات ڏئي ڇڏي تہ ان کان پوءِ اڪيلو خدا ٿي ويو ۽ ان جو مذهب گهڻو ڪري مردن ذريعي سنڀاليو وڃڻ لڳو. ديوين جو مسلڪ دٻجي ويو ۽ اهڙي ثقافتي تبديلي جي علامت ٿي ويو جيڪا نئين تهذيب يافتہ دنيا جي سڃاڻپ هئي.

اسان کي معلوم ٿيندوتہ يهواهہ کي اها فتح وڏي محنت سان حاصل ٿي هئي. ان ۾ سختي، تشدد ۽ محاذ آرائي شامل هئي ۽ انهي ڳالهہ ڏانهن اشارو آهي تہ هڪڙي خدا جو نئون مذهب اسرائيلين لاءِ ايترو آساني سان ڪونہ آيو جيترو برصغير (انڊو پاڪ) جي ماڻهن لاءِ هندومت يا ٻڌمت وارا مذهب آيا هيا. لڳي ٿوتہ يهواهہ پراڻن معبودن کي پرامن فطري خاصيت ۾ ڍالڻ جي قابل ڪونہ هيو. ان کي وڙهي ڪري ٻنهنجي جاءِ ناهڻي پئي. ائين اسان مناجات ٻياسي ۾ ان کي الوهي اسيمبلي جي قيادت حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙي راند کيڏندي ڏسون ٿا. جنهن بابلي ۽ ڪنعاني ڏندڪٿائن ۾ گهڻو اهم ڪردار ادا ڪيو:

> "ايل (خدا) جي جماعت ۾ يهواهہ پنهنجو منصب سنڀالي ٿو ديوتائن (معبودن_الاهن) منجهہ فيصلا ڪري ٿو. انصاف سان هاڻي مذاق ڪونہ هلندي، لُچي جي هاڻي پاسداري ڪونہ ٿيندي! ڪمزون ۽ يتيمن کي انصاف مهيا ڪيو. ڏکويل ۽ مفلس سان چڱائي سان پيش اچو غريب ۽ محتاج جي مدد ڪريو. انهن کي لُچن جي ڏاڍاين کان بچايو! اٻوجهہ ۽ سوچ کان ڪورا، اهي انڌن وانگر گذارين ٿا، انساني معاشري جي اهم بنياد کي تباهہ ڪن ٿا، مون چيو هيو "توهان ديوتا (معبود) آهيو. توهان سيئي خداءِ اعليٰ ("ايل ايليون")جا پٽ آهيو. پر سڀ ڪجهہ ساڳي نموني سان هلندو توهان بہ ٻين انسانن وانگر موت جو ذائقو چکيندا. هڪڙي انسان جي حيثيت وارا ديوتائو توهان فنا ٿيندا."(29)

ياد ڪان آڳاٽي دور ۾ جڏهن ايل جي صدارت ۾ منعقد ٿيل اجلاس ۾ يهواه اعتراض پيش ڪرڻ لاءِ اٿيو تہ ان ٻين ديوتائن تي الزام هنيو تہ اهي موجوده دور جي سماجي تقاضائن تي پورو لهڻ ۾ ناڪام ويا آهن. هي تہ پيغمبرن جي جديد همدردي واري سياءَ جي نمائندگي ڪري ٿو پر ان جي الوهي ساٿين (ديوتائن) سالن کان انصاف ۽ مساوات

ڪي هٿي وٺرائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونه ڪيو آهي. پراڻي زماني ۾ يهواهه انهن کي ايلوهم يعني "حق تعاليٰ" ("ايل ايليونِ") جا پٽ مقرر ڪرڻ لاءِ تيار ٿي ويو هيو.(30) پر هاڻي ديوتائن پاڻ کي مدي خارج ڪري ڇڏيو آهي. اهي فاني انسانن وانگر ختم ٿي ويندا. نه صرف زبور ۾ يهواهه جي طرفان پنهنجن ساٿي ديوتائن کي مرڻ جي بددعا ڏيندي ڏيکاريو ويو آهي، پر ائين ڪرڻ سان ان ايل جي روايتي استحقاق کي به غضب ڪيو هو جيڪو گهڻو ڪري اجا تائين اسرائيلين ۾ مقبول (چئمپين) هيو.

بائيبل ۾ ڪيل سخت تنقيد جي باوجود بت پرستي ۾ ڪا به خرابي ڪونهي: اها صرف ان وقت ناداني واري ۽ قابل اعتراض ٿي وڃي ٿي جڏهن خدا جي شبيهه کي، جيڪا وڏي محبت ۽ سِڪَ سان ٺاهي ويندي آهي، حقيقي مطلق سمجهيو وڃي. اسان کي معلوم ٿيندو ته بعد ۾ خدا جي تاريخ ۾ ڪجهه يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن به حقيقت مطلق جي ان اوائلي شبيهه تي. ڪم ڪيو ۽ اهڙي نظرئي تي پهتا جيڪو هندومت ۽ ٻڌمت جي تصورن سان گهڻو ويجهو هيو. بهرحال، ٻين ڪڏهن به اهڙو قدم کڻڻ جي همت ڪونه ڪئي پر اهو سمجهيائون ته انهن جو خدا بابت تصور به مطلق راز جي مشابهه آهي. بت پرستاڻي مذهبيت جا خطرا 622 ق.م ۾ يهودا جي بادشاهه يوسياهه (Josiah) جي دور ۾ واضح ٿيا. اهو پاڻ کان اڳ گذريل بادشاهن، منسي (Manassch)، 642 کان 687 ق.م ۽ عامون (Amon)، 6 کان 642 ق.م جي مختلف نظرين وارين پاليسين کي ختم ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيو. عامون پنهنجن ماڻهن کي همٿايو هيو ته يهواهه سان گڏ ڪنعاني ديوتائن جي به پوڄا (عبادت) ڪن. منسي ته دراصل عبادتگاهه ۾ عشيره جي شبيهه به رکرائي ڇڏي هئي، جتي زرخيزي جو مسلڪ وڏي ويجهي رهيو هيو. چوته اڪثر ڪري اسرائيلي عشيره جا شيدائي هيا ۽ ڪي ته اهو سمجهندا هيا ته اها يهواهه جي زال آهي، فقط گهڻو پڪا يهوائي (يعني يهواه کي مڃڻ وارا سنڌيڪار)انهي کي گستاخي واري ڳالهه سمجهندا هيا. بهرحال، يهواهه جي عقيدي کي ترقي وٺرائڻ تي سندرو ٻڌل يوسياهه عبادت گهر ۾ اضافي مرمتون ڪرائڻ جو فيصلو ڪيو هيو. جڏهن مزدور هر شي کي هيٺ مٿي ڪري رهيا هيا ته وڏي پادري هلڪياهه (Hilkiah) لاءِ چيو وڃي ٿو ته ان هڪڙي قديم لکت واري تختي لڌي هئي، جنهن لاءِ دعويٰ ڪئي وئي ته اهو بني اسرائيل لاءِ حضرت موسيٰ عليه السلام جو آخري خطبو هيو. پادري اهو يوسياهه جي سيڪريٽري شفن (Shapan) کي ڏنو جنهن بادشاهه جي سامهون ان کي پڙهي ٻڌايو. جڏهن ان اهو ٻڌو ته نوجوان بادشاهه خوف مان پنهنجا ڪپڙا ڦاڙي ڇڏيا: ڪو عجب ڪونهي ته يهواهه ان جي ابن ڏاڏن سان ايترو ڪاوڙيل هيو! اهي ان طرفان حضرت موسيٰ عليه السلام کي مليل هدايتن کي مڃڻ ۽ عمل ڪرڻ ۾ مڪمل طور تي ناڪام ويا هيا.(31)

اها ڳالهه گهڻو ڪري يقيني آهي ته هلڪياهه جو لڌل "ڪتابِ شريعت" ان متن جو بنيادي حصو آهي، جنهن کي اسان اڄ "ڪتاب استثنا" جي نالي سان سڃاڻون ٿا.

اصلاح پسند جماعت طرفان ان جي وقتائتي "ليڙ" بابت مختلف نظريا پيش ڪيا ويا آهن. ڪن تہ مورڳو اها راءِ ڏني آهي تہ اهو هلده (Huldah) نالي ٻڍي عورت جي مدد سان هلڪياه ۾ شفن ڳجهہ ڳوهہ ۾ خود لکيو هيو. يوسياه بہ هڪدم ان ٻوڍي عورت سان صلاح مشورو ڪيو هيو. اسان يقيني طور ڪڏهن بہ معلوم ڪري ڪونہ سگهنداسين. البت ڪتاب بيشڪ اسرائيل ۾ هڪڙي نئين هٺ ڌرمي ڏانهن اشارو ڪري ٿو. حضرت موسيٰ عليه السلام پنهنجي ان آخري خطبي ۾ ميثاق ۾ اسرائيل جي خصوصي انتخاب واري خيال کي هڪڙي نئين مرڪزيت ڏيندي ڏسڻ ۾ اچي ٿو. يهواهہ پنهنجن ماڻهن کي ٻين مڙني قومن کان الڳ ڪري نشانبر ڪري رکيو هيو انهن جي پنهنجي ڪنهن خصوصيت جي ڪري نہ پر يهواهہ جي پنهنجي محبت سبب. ان جي بدلي ۾ ان مڪمل وفاداري ۾ ٻين سڀني ديوتائن کي رد ڪرڻ جو مطالبو ڪيو. ڪتاب استثنا جي متن ۾ اهو اعلان شامل آهي، جيڪو بعد ۾ يهودي عقيدي لاءِ ايمان جو قَسم ٿي ويو:

> "بني اسرائيل ٻڌو! يهواهہ اسان جو خداوند (ايلوهم) آهي، يهواهہ اڪيلو (احد) آهي، توهان پنهنجي پوري دلي سچائي سان يهواهہ سان محبت ڪريو پنهنجي پوري سگهہ ۾ پوري روح سان. اڄ جيڪي لفظ مان توهان جي سامهون بيان ٿو ڪريان انهن کي پنهنجين دلين تي لکي ڇڏيو."(32)

خدا جي چونڊ اسرائيلين کي "گويم(Goyim) يعني غيريهودين کان جدا ڪري ڇڏيو هيو تنهن ڪري ليکڪ حضرت موسيٰ عليه السلام جي زباني چورايو تہ اهي جڏهن ارضِ موعود (واعدو ڪيل ڌرتي) ۾ پهچن تہ انهن کي اتان جي مقامي ماڻهن سان ڪنهن بہ قسم جو وهنوار ڪونهي رکڻو. نہ انهن سان ڪنهن بہ قسم جو معاهدو ڪجو ۽ نہ انهن تي رحم ڪجو.(33) اتان جي ماڻهن سان نہ باهمي شاديون ڪرڻيون هين ۽ نہ وري ڪو ، ماجي لاڳاپو رکڻو هين. سڀ کان وڏي ڳالهہ تہ انهن کي ڪنعاني مذهب جون پاڙون پٽڻيون هيون: "انهن جي قربان گاهن کي اکيڙي ڇڏجو. انهن جي اپو ڪري ڪوڙيل پٿرن کي ڀجي پورا ڪجو. انهن جي پاڪ سڏيون ويندڙ ٿوڻين کي ڪپي ڇڏجو ۽ انهن جي بتن کي ساڙي ڇڏجو." حضرت موسيٰ عليه السلام ائين اسرائيلين کي هدايت ڪئي "ڇوتہ توهان يهواهہ يعني پنهنجي حق تعاليٰ (ايلوهم) لاءِ هڪڙي مقدس قوم آهيو. اهي توهان ئي آهيو جن کي يهواهہ يعني اسان جي حق تعاليٰ (ايلوهم) ڌرتي تي رهندڙ سڀني قومن منجهان پنهنجو قريبي ڪري چونڊيو آهي."(34)

يهودي جڏهن هاڻي مناجات ("شيما" Shema) پڙهندا آهن تہ اهي ان جي وحدانيت پرستي واري تشريح يا معنيٰ ڪندا آهن: اسان جو خدا يهوا. ، اڪيلو ۽ يگانو آهي. ڪتاب استثنا اڃا انهي نقطہ نگاهہ تي ڪونہ پهتو هيو."يهواهہ احد" جو مطلب اهو ڪونہ هيو تہ خدا هڪڙو آهي پر اها معنيٰ هئي تہ فقط يهواهہ ئي هڪڙو ديوتا (معبود) آهي جنهن جي پوڄا يا عبادت ڪرڻ جي اجازت ڏني وئي. ٻيا ديوتا اڃا تائين خطرو

ٻٽيل هيا: انهن جون مذهبي رسمون پرڪشش هيون ۽ اسرائيلين کي لالچائي يهواهه کان ڦيرائي ٿي سگهيون. يهواهه هڪڙو ساڙيلو خدا هيو. جڏهن اهي يهواهه جا حڪم مڃيندا ته اهو انهن کي خوشحال ۽ سرفراز ڪري ڇڏيندو ۽ جيڪڏهن انهن ان جي نافرماني ڪئي ته نهايت خراب نتيجا نڪرندا:

"جنهن ڌرتي کي توهان پنهنجو بنائڻ لاءِ ان ۾ داخل ٿي رهيا آهيو ان مان توهان کي تڙيو ويندو. يهواهه توهان کي زمين جي هڪڙي ڪنڊ کان ٻي ڪنڊ تائين سمورين قومن منجهه ڇڙوڇڙ ڪري ڇڏيندو. اتي توهان ڪاٺ ۽ پٿر مان ٺاهيل ديوتائن جي پوڄا ڪندا جن جي نه توهان کي ۽ نه توهان جي ابن ڏاڏن کي ڄاڻ آهي... ظاهري طور تي توهان جي زندگي توهان تي بار ٿي ويندي... صبح جو توهان چوندا "مان ڪهڙي طرح خواهش ڪيان ته اها شام هجي ها!" ۽ شام جو "مان ڪهڙي طرح خواهش ڪيان ته اها صبح هجي ها!" اهڙو خوف توهان جي دل کي قابو ڪري ڇڏيندو. توهان جون اکيون اهڙا نظارا ڏسنديون."(35)

جڏهن بادشاهه يوسياهه ۽ ان جي رعيت ستين صدي ق.م جي آخر ڌاري اهي لفظ ٻڌا ته انهن کي هڪڙي نئين سياسي خطري جو احساس ٿيو. اهي اشورين کي پوئتي ڌڪي رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا ۽ ڏهن اترين قبيلن واري انجام کان بچي ويا هيا. جن حضرت موسيٰ عليه السلام طرفان ٻڌايل سزائون ڀوڳيون هيون. پر 606 ق.م ۾ بابل جي بادشاهه نيبوپولاسر (Nebupolassar) اشورين کي ڪچلي ڇڏيو ۽ پنهجي سلطنت قائم ڪرڻ شروع ڪيائين.

انهي انتهائي غيرمحفوظ ماحول ۾"ڊيوٽيرونومسٽ" پايسين گهرو اثر ڪيو. اسرائيل جي ٻن آخري بادشاهن يهواهه جي حڪمن تي عمل ڪرڻ جي بجاءِ ڄاڻي واڻي تباهي کي دعوت ڏني. يوسياهه مثالي جوش و خروش جو مظاهرو ڪندي هڪدم سڌارو ڪرڻ شروع ڪيو. سيني تصويرن، مجسمن، بتن ۽ زرخيزي جي علامتن کي عبادتگاهه مان ٻاهر ڪڍي ساڙيو ويو. يوسياهه عشيره جي مجسمي کي به ڀڃي ڇڏيو ۽ عبادتگاهه جي ڪسبياڻين جا ڪمرا به ڊاهي ڇڏيائون جن ۾ اهي عشيره جي لاءِ ڪپڙا اُڻينديون هيون. ملڪ ۾ سموريون قديم خانقاهون جيڪي بت پرستي جا اڏا ٿي ويون هيون، ڊاهي تباهه ڪيون ويون. ان کان پوءِ صرف پادرين کي اجازت هئي ته اهي يروشلم واري پاڪ ٿيل عبادت گهر ۾ پلي يهواهه جي لاءِ قربانيون پيش ڪن. 300 سال پوءِ يوسياهه جي سڌارن کي قلم بند ڪرڻ واري ليکڪ استحصال ۽ ترديد جي انهي پارسائي جو هڪڙو فصيح انداز ۾ نقشو چٽيو آهي:

"جڏهن بعل جي قربان گاهن کي ڊاهي پٽ ڪيو پئي ويو ته يوسياهه ڏسي رهيو هيو. انهن جي مٿان بيٺل قرباني جي تختن کي اکوڙي هيٺ

ڪيرايائين. انهن مقدس ٿنڀن ۽ اڪريل مورتين ۽ پٿين ۾ لنبيل بتن کي اکيڙي پورا پورا ڪيائين. ان انهن کي مٽي ڪري ڇڏيو ۽ انهن ماڻهن جي قبرن کي ڍهرايائين جيڪي انهن جي ناليءَ تي بليدان ٿي ويا هيا. ان انهن جي پادرين جي هڏن کي انهن جي قربان گاهن تي ساڙيو ۽ ائين يهودا ۽ يروشلم کي پاڪ ڪيائين. ان منسي (Manasseh)، ايفريم (Ephraim) سمين (Simeon) ۽ نفتالي (Naphtali) جي شهرن ۾ ۽ انهن جي چوڌاري ويران علائقن ۾ به ساڳي ڪار ڪئي. ان قربان گاهن ۽ مقدس ٿنڀن کي ڊاهي پٽ ڪيو. بتن کي پورا پورا ڪري مٽي ڪري ڇڏيائين ۽ اسرائيل جي سموري ڌرتي منجهان سيني قابل نفرت قربان گاهن کي ڊاهي تباهه ڪري ڇڏيائين."(36)

هتي اسان کي ديوتائن لاءِ گوتم ٻڌ جهڙي نرمي وارو ورتاءُ نظر ڪونه ٿو اچي. جن لاءِ ان جو خيال هيو ته ان انهن کان ڇوٽڪارو حاصل ڪري ورتو آهي. اها وڏي پئماني واري تباهي ان نفرت جي پيداوار آهي جيڪا لڪل خوف ۽ ڳڻتي ۾ جميل آهي.

اصلاح پسندن (مصلحين) اسرائيل جي تاريخ کي نئين سر لکيو. جوشوعا، قاضين، سيموئل ۽ بادشاهن جي تاريخي ڪتابن کي نون نظرين مطابق ٻيهر ترتيب ڏئي لکيو ويو ۽ بعد ۾ "خمسه موسيٰ" جي سهيڙيندڙن ڪجهه ٽڪرا شامل ڪيا. جن "ج" ۽ "ي" جي اڳي بيان ڪيل يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڏندڪٿائي ڪهاڻي جي "ڊيوٽيرونومسٽ" (Deuteronomist) تشريح پيش ڪئي. يهواهه هاڻي ڪنعان ۾ تباهه ۽ برباد ڪندڙ مقدس لڙائي جو شروع ڪندڙ هيو. اسرائيلين لاءِ ٻڌايو ويو ته انهن ڇيوته ڏيهي ڪنعانين کي ان ملڪ ۾ نه رهڻ گهرجي،(37) اها هڪڙي پاليسي هئي جيڪا غير الوهي انداز ۾ عمل ڪرائڻ لاءِ جوشوعا (يشوع) ٺاهي هئي:

"پوءِ جوشوعا آيو ۽ عناقيم (Anakim) کي جابلو علائقن، هئبرون (Hebron)، ديبر (Debir)، انوث (Anoth) ۽ يهودا جي سموري ڪوهستاني علائقن ۽ اسرائيل جي سمورين آبادين مان تڙي انهن جو صفايو ڪري ڇڏيائين. ان انهن وٽ ۽ انهن جي شهرن ۾ بندش جو پڙهو گهمرائي ڇڏيو. غزا، جاث (Gath) ۽ اشد (Ashod) کان سواءِ اسرائيلي علائقي ۾ ڪنهن به عناقي کي ڪونه ڇڏيوويو."(38)

دراصل اسان جوشوعا ۽ قاضين جي ذريعي ڪنعان جي فتح بابت ڪجهه نٿا ڄاڻون، توڙي جو گهڻي رتوڇاڻ ڪئي وئي هئي. بهرحال، هاڻي ان رتوڇاڻ کي مذهبي رنگ ڏنو ويو آهي. ڇوندبه جي اهڙن نظرين جي خطرن کي جيڪي يسعياهه عليہ السلام جي ماورائيت واري نقطه نگاهه سان نهڪندڙ ڪونه آهن، مقدس لڙاين ۾ چٽيءَ نموني ڏيکاريو ويو آهي جن وحدت پرستي جي تاريخ کي ڦڙڦوٽ ۾ وجهي ڇڏيو آهي. خدا کي اسان جي پنهنجين ڪوتاهين جو جائزو وٺڻ لاءِ مجبور ڪرڻ ۽ اسان جي پنهنجي جانبداري کي للڪارڻ جي

علامت بڻائڻ جي بجاءِ پنهنجي انا پرستي واري نفرت لاءِ ۽ ان نفرت کي وڌائڻ لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو. ان ڳالهه خدا کي بلڪل اسان انسانن وانگر رويو اختيار ڪرڻ وارو بڻائي ڇڏيو جڻ اهوبہ ڪو هڪڙو بيو انسان هجي. اهڙي قسم جو خدا ماڻهن لاءِ عاموس ۽ يسعياهہ عليهم السلام جي خدا جي مقابلي ۾، جيڪو سختي سان خود تنقيدي جو مطالبو ڪندو هيو گهڻو وڌيڪ مقبول ۽ پرڪشش ثابت ٿيڻ جوڳو هيو.

يهودين تي اڪثر انهيءَ عقيدي ڪري تہ اهي پاڻ کي خدا جي چونڊيل مخلوق سمجهندا آهن، تنقيد ڪئي ويندي آهي، پر انهن تي تنقيد ڪندڙ اڪثر اهڙي قسم جي انڪاري رويي جا مجرم ٿيندا رهيا آهن. جنهن بائيبلي زمانن ۾ بت پرستي خلاف ڀرپور لفظي حملن کي پڙڪايو هيو. ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن پنهنجي پنهنجي تاريخ ۾ مختلف موقعن تي چونڊ جي ساڳين نظرين کي همٿايو آهي، ڪڏهن ڪڏهن تہ ان کان بہ وڌيڪ سنگين نتيجا ظاهر ٿيا جيڪي جوشوعا جي ڪتاب ۾ تصور ڪيا ويا آهن. مغربي عيسائي تہ خاص طور تي عادتن خوش فهمي واري عقيدي جا رهيا آهن تہ اهي خدا جا چونڊيل ٻانها آهن. يارهين ۽ ٻارهين صدين دوران صليبين يهودين ۽ مسلمانن خلاف پنهنجين مقدس جنگين جو اهو چئي جواز پيش ڪيو تہ اهي نوان چونڊيل ماڻهو آهن، جن کي يهودين جو وڃايل رتبو حاصل ٿي ويو آهي. چونڊ جا ڪالونِي (Calvinist) مذهبي نظريا آمريڪين کي انهيءَ ڳالهہ لاءِ همٿائڻ جو وڏي پيماني تي ذريعو رهيا آهن تہ اهي اهو سمجهن تہ اهي خدا جي پنهنجي قوم آهن. يهودا ۾ يسعياهہ عليہ السلام جي سلطنت وانگر ممڪن آهي تہ اهو يقين سياسي عدم تحفظ واري زماني ۾ پيدا ٿيو هجي، جڏهن ماڻهو پنهنجي تباهي جي خوف ۾ مبتلا ٿيا ٿي. شايد اهو ئي سبب آهي جو ان عقيدي هن ڪتاب لکڻ واري زماني ۾ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن منجهہ بنياد پرستي جي مختلف صورتن ۾ نئين زندگي ڳولي لڌي آهي. يهواهہ جهڙي شخصي خدا کي انهيءَ طريقي ۾ مخفي ذات کي سهارو ڏيڻ لاءِ استعمال ڪري سگهجي ٿو جڏهن تہ برهمڻ جهڙي غير شخصي ديوتا کي نٿو ڪري سگهجي.

اسان کي اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ نيبوچندنيذر (بخت نصر) هٿان 587 ق.م ۾ يروشليم جي تباهي ۽ يهودين کي بابل وارن هٿان قيدي بنائي رکڻ وارن سالن تي ٻڌل دور ۾ سيئي اسرائيلي "ڊيوٽيرونومسٽ" تي ايمان ڪونہ رکندا هيا. بخت نصر جي تخت نشيني واري سال، 604 ق.م ۾ پيغمبر يرمياهہ (Jeremiah) عليہ السلام يسعياهہ عليہ السلام جي بت شڪن سوچ کي ٻيهر جياريو جنهن چونڊيل ماڻهن واري سوپاري عقيدي کي ان جي انتها تي پهچايو: خدا اسرائيل کي سزا ڏيڻ لاءِ بابل وارن کي هٿيار طور استعمال ڪري رهيو هيو ۽ هاڻي اسرائيل جو وارو هيو تہ ان کي قيد ۾ رکي.(39) انهن ستر سالن تائين قيد جي سختين ۾ گذاريو جڏهن بادشاهہ يهوآڪم (Jehoiakim) اها ڪهاڻي ٻڌي تہ ان مُنشي جي هٿن مان اهو لکيل داستان کسي ورتو ۽ ان کي ٽڪرا ٽڪرا ڪري باهہ ۾ اڇلائي ڇڏيائين. پنهنجي حياتي وڃائڻ جي خوف کان يرمياهہ عليہ السلام پاڻ کي لڪائڻ تي مجبور ٿي ويو.

يرمياهہ عليہ السلام جي زندگي خدا جي انهي زياده قوت طلب تصور کي ڏيالڻ جي لاءِ گهربل زبردست ڪوشش ۽ تڪليف کي ظاهر ڪري ٿي. ان کي پيغمبر هجڻ کان نفرت هئي ۽ ان ڳالهہ تي گهڻو پريشان هيو تہ ان کي انهن ئي ماڻهن تي لعنت ملامت ڪرڻي پوي ٿي جن سان اهو محبت ڪندو هيو.(40) اهو فطري طور پڙڪيلي طبيعت وارو ڪونہ هيو پر نرم دل ماڻهو هيو. جڏهن خدا جي طرفان پيغام آيو تہ اهو احتجاج ڪندي رڙيون ڪرڻ لڳو: هئي! مالڪ يهواهہ ڏس، مون کي ڳالهائڻ ڪونہ ٿو اچي: مان هڪڙو ٻار آهيان!" ۽ يهواهہ ان جو هٿ ڇڪي ان جي چپن تي رکيو ۽ ان جي وات مان پنهنجا لفظ اچارايائين. ان کي جيڪو پيغام اُڪتي پهچائڻو هيو اهو مبهہ ۽ متضاد هيو: "اکيڙڻ ۽ ڍاهڻ، تباهہ ڪرڻ ۽ اجلائڻ، تعمير ڪرڻ ۽ پوکڻ"(41) ان ڳالهہ پڪين مخالف انتهائن جي وچ ۾ ايذائيندڙ ذهني ڇڪتاڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. يرمياهہ عليہ السلام خدا جو تجربو هڪڙي تڪليف (درد) طور ڪيو جنهن ان جي تنگن کي ڏڪائي ڇڏيو دل کي ٽوڙي ڇڏيائين ۽ هڪڙي نشئي وانگر چوڌاري ٿيڙ کائيندڙ ڪري ڇڏيائين.(42) انهي پراسرار خوف ۽ اميد جو پيغمبرانو تجربو هڪڙي نموني ۾ هڪ ئي وقت جهوٽي ۽ ڏتارڻ برابر هيو:

"يهواهہ تو مون کي ترغيب ڏني ۽ مان مجي ويس،
تون مون تي غالب اچي وئين ۽ مان مغلوب آهيان.....
مان چوندو هيس، 'مان ان جو ذڪر ڪونہ ڪندس،
مان هاڻي ڪڏهن ان جو نالو بہ نہ وٺندس.'
پوءِ ائين لڳو جڻ منهنجي دل ۾ باهہ ٻري رهي آهي،
منهنجن هڏن ۾ لڪل.
ان کي وس ۾ رکڻ جي ڪوشش مون کي ٿڪائي ڇڏيو
مان ان کي برداشت ڪري ڪونہ سگهيس."(43)

خدا يرمياهہ عليہ السلام کي ٻن مختلف رخن ڏانهن ڇڪي رهيو هو: هڪڙي طرف ان يهواهہ ڏانهن شديد ڪشش (ڇڪ) محسوس ٿي ڪئي، پر ٻئي وقت اهو پاڻ کي ڪنهن طاقت هٿان اجاڙيل محسوس ڪندو هيو جيڪا طاقت ان کي ان جي مرضي جي خلاف هلائيندي هئي.

عاموس عليہ السلام کان وٺي ان وقت تائين پيغمبر پنهنجي مرضي جو مالڪ هوندو هيو. ان دور ۾ مُهذب دنيا (اوڪيومين Oikumene) جي ٻين علائقن جي برخلاف (ابتڙ) مشرق وسطيٰ وسيع البنياد مذهبي پاليسي اختيار ڪونہ ڪئي هئي.(44) نبين سڳورن جو خدا اسرائيلين کي مجبور ڪري رهيو هيو تہ پاڻ کي مشرق وسطيٰ جي ڏندڪٿائي احساس کان الڳ ڪيو ۽ مروجہ ڌارا کان بلڪل مختلف رخ ڏانهن وڃو. يرمياهہ عليہ السلام جي پيڙا ۾ اسان ڏسي سگهون ٿا تہ ان ۾ ڪهڙي تہ سخت مروڙ ۽ بگاڙ سلهاڙيل هيا. اسرائيل يهواه ازم (يهوائيت) جو هڪڙو ننڍڙو حسو هيو جنهن کي چئني طرفن کان بي دين (پاگان) دنيا وڪوڙيون پئي هئي ۽ خود گهڻن اسرائيلين يهواهہ کي پڻ

مسترد ڪري ڇڏيو هيو. ايستائين جو خدا جي گهڻ خوفناڪ تصور وارن "ڊيوٽيرونومسٽ" بہ يهواهہ سان ملاقات کي ناشائستہ منهن مقابل ٿيڻ (روبروئي) خيال ڪيو: اهو حضرت موسيٰ عليه السلام کي هدايت ڪري ٿوتہ اسرائيلين آڏو واضح ڪر، جيڪي يهواهہ سان سڌي رابطي جي نظاري کان خوفزده هيا. تہ خدا انهن ڏانهن هر نسل ۾ هڪڙو پيغمبر موڪليندو جيڪو الوهي جلال جو اثر برداشت ڪندو.

ان وقت تائين يهواهہ جي مسلڪ ۾ باطني الوهي اصول يعني آتما سان پيٽ ڪرڻ جي قابل ڪجهہ بہ ڪونہ هيو. يهواهہ جو تجربو هڪڙي ٻاهرين ۽ ماورائي حقيقت طور ڪيو ويو هيو. ان جي اجنبيت کي گهٽائڻ لاءِ ان کي انسانن جهڙو ٻڻائڻ ضروري هيو. سياسي حالت ابتر ٿي رهي هئي: بابل وارن يهودا تي حملو ڪيو ۽ اسرائيلين جي بادشاهہ ۽ پهرين کيپ کي جلاوطن ڪري ڇڏيائون. آخرڪار يروشلم کي بہ گهيرو ڪري ڇڏيائون. جيئن ئي حالتون خراب ٿيون تہ يرمياهہ عليہ السلام انساني جوش جذبي کي يهواهہ سان منسوب ڪرڻ جي روايت جاري رکي: ان`خدا کي پنهنجي بي گهري، رنج ۽ نظراندازي تي ارمان ڪندي ڏيکاريو. يهواهہ پاڻ کي پنهنجن ماڻهن وانگر متيون منجهيل، ڌڪوئيل ۽ مسترد ڪيل محسوس ڪيو. انهن وانگر اهو حيرت زده، اوپرو ڪيل ۽ مفلوج ٿيل لڳي رهيو هيو. يرمياهہ عليہ السلام پنهنجي دل ۾ جيڪا ڪاوڙ اپڙڪا ڏيندي محسوس ڪري رهيو هيو اها ان جي پنهنجي نہ پر يهواهہ جو غضب هيو.(45) پيغمبرن جڏهن بہ "انسان" جي باري ۾ سوچيو تہ انهن خودبخود "خدا" بابت بہ سوچيو. جنهن جي هن دنيا ۾ موجودگي پنهنجن ماڻهن سان گڏ ڳتيل نظر تي آئي. دراصل خدا دنيا ۾ ڪجهہ ڪرڻ لاءِ انسان تي ڀاڙي ٿو. هي اهڙو تصور يا خيال هيو جيڪو يهودين جي تصورِ معبود ۾ گهڻي اهميت اختيار ڪري ويو آهي. اهڙا اشارا بہ ملن ٿاتہ انسان خدا جي سرگرمي کي پنهنجن تجربن ۽ جذبن ۾ پروڙي سگهن ٿا، ۽ اهوتہ يهواهہ انساني حالت جو هڪڙو حصو آهي.

جيستائين دشمن شهر کي گهيرو ڪيون دروزاي تي بيٺو رهيو تہ يرمياهہ عليہ السلام پنهنجن ماڻهن کي خدا جي ڪاوڙ کان ڊيڄاريندو رهيو (توڙي جو اهو پاڻ پنهنجن ماڻهن ٻاران خدا کي ٻاڏائي رهيو هيو). 587 ق.م ۾ بابل وارن هٿان هڪڙو دفعو يروشلم فتح ٿي وڃڻ ڪري يهواهہ جي طرفان اڳڪٿيون ڪجهہ وڏيڪ ٿيڻ لڳيون: ان پنهنجن ماڻهن کي، جڏهن انهن هاڻي سبق سکي ورتو هيو بچائڻ جو واعدو ڪيو ۽ انهن کي گهر وڃي اچڻ جو آسرو ڏنو. بابل جي حاڪمن يرمياهہ عليہ السلام کي پوئتي يهودا ۾ ئي رهڻ ۽ مستقبل تي پنهنجهو ايماني ڀروسو ظاهر ڪرڻ جي اجازت ڏئي ڇڏي هئي. ان ڪجهہ جائداد خريد ڪئي: "چوتہ رب الافواج (سبوٿ) هيئن چوي ٿو 'هن خطي ۾ ماڻهو ٻيهر زمينون ۽ انگور جي پوکن جا باغ خريد ڪندا.'(46) انهيءَ ۾ ڪا حيرت ڪونهي تہ ڪجهہ ماڻهن انهي تباهي لاءِ يهواهہ کي ذميوار سمجهيو. مصر جي دوري دوران يرمياهہ عليہ السلام يهودين جي هڪڙي گروهہ سان ملاقاتي ٿيو جيڪي ڊيلٽا واري علائقي

ڏانهن پڄي ويا هيا، پر انهن وٽ ڪنهن بہ صورت ۾ يهواهہ جي لاءِ وقت ڪونہ هيو. انهن جيُ/عورتن دعويٰ ڪئي تہ جيستائين اهي آسماني ديوي اشطار جي اعزاز ۾ روايتي مذهبي رسمون ادا ڪنديون رهيون هيون تہ سڀ ڪجھہ نيڪ نموني هلي رهيو هيو پر جيئن ئي انهن يرمياهہ عليہ السلام جي خواهشن جي ترغيب ۾ اچي اهو سلسلو بند ڪيو تہ تباهي، شڪست ۽ مفلسي اچي مٿان ڪڙڪي. تاهم ٺڳي ٿوتہ ان الميي خود يرمياهہ عليہ السلام جي بصيرت کي گهرائي ڏني.(47) يروشلم جي شڪست ۽ عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ ان کي اهو محسوس ٿيڻ لڳو تہ اهڙي قسم جون مذهبي خارجي حالتون محض داخلي، موضوعي حالت جون علامتون آهن. مستقبل ۾ اسرائيل سان ميثاق بلڪل مختلف ٿي ويو: "مان پنهنجي شريعت انهن جي باطن ۾ رکندس، انهن جي دلين تي لکي ڇڏيندس...."(48)

جيڪي جلاوطن ٿي ويا هيا انهن کي هين ۾ ضم ٿيڻ لاءِ مجبور ڪونہ ڪيو ويو جيئن 722 ق.م ۾ اترين علائقن وارن ٻارهن قبيلن سان ٿيو هيو. اهي ٻن آبادين ۾ رهڻ لڳا: هڪڙا پاڻ مرادو بابل ۾ ۽ ٻيا فرات مان نڪرندڙ شيبر (Chebar) نالي هڪڙي واهہ جي ڪنارن تي جيڪو ماڳ نيپورس (Nippurs) ۽ اُر کان گهٽ پري ڪونہ هيو ۽ ان علائقي کي تل ابيب سڏيندا هيا. 597 ق.م ۾ جيڪا پهرين کيپ جلاوطن ٿي نڪتي انهن ۾ حزقيل (Ezekiel) نالي هڪڙو پادري بہ هيو. اٽڪل پنجن سالن تائين اهو پنهنجي گهر ۾ اڪيلو رهندو هيو ۽ ڪنهن بہ ذي نفس سان ڪونہ ڳالهايائين. تڏهن ان تي يهواهہ جو جهنجهوڙيندڙ انڪشاف ٿيو جنهن ان جا حواس خطا ڪري ڇڏيا. ان جي پهرين الهام کي ڪجھہ تفصيل سان بيان ڪرڻ اهم آهي ڇوتہ صديون پوءِ اهو يهودي سالڪن لاءِ وڏي اهميت اختيار ڪري ويو. جنهن جي اسان کي ستين باب ۾ خبر پوندي حزقيل عليہ السلام هڪڙو روشنيءَ جو ڪڪر ڏٺو هيو ۽ اهو ڪنوڻ وانگر چمڪاٽ ڪري رهيو هيو. اترکان هڪڙي زوردار هوا گهلي. ان انڌاري واري ڏنڊلاٽپ ۾ ائين لڳو تہ ان کي ڪجھہ ڏسڻ ۾ پئي آيو. ان شبيهہ جي عارضي حالت بابت بيان ڪرڻ لاءِ اهو سُڇيت آهي. اهو هڪڙو وڏو رُٿ هيو (ٽانگي وانگرڊگهي ۽ ويڪري سواري جنهن کي چار گهوڙا ڇڪيندا آهن سنڌيڪار) جنهن کي چار مضبوط جانور ڇڪي رهيا هيا. اهي بلڪل ساڳيا بابل ۾ محلات جي دروازن مٿان اُڪريل ڪاريبو (Karibu) جهڙا هيا. تاهم حزقيل عليہ السلام لاءِ گهٽ ڪري انهن جو تصور ڪرائڻ ناممڪن هيو. هرهڪ کي چار مٿا هيا: هڪڙو انسان، هڪڙو شينهن، هڪڙو ڏاند ۽ هڪڙو عقاب جي مهانديءِ هرهڪ ڦيٿو ٻئي ڦيٿي کان مختلف پاسي وڃي رهيو هيو. اها شبيهہ صرف انهن اوپرين تصورن کي واضح ڪري ٿي جن کي اهو بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. انهن عجيب خلقت جانورن جي عضون جو سٽڪو ڪنن تي تاڙيون وڄهي رهيو هيو. جڻ اهو ڪنهن وڏي ٻوڏ جي پاڻي جو آواز هجي، شدائي (Shaddai) جي آواز وانگر، اهڙو آواز جڻ ڪو طوفان هجي، ڪنهن لشڪر جي آواز جهڙو. ان رُٿ جي مٿان تخت وانگر ڪاشي رکيل هئي

جنهن تي ڪو ساهوارو ماڻ ڪيون ويٺو هيو ۽ لڳو پئي تہ ڪو انسان آهي: اهو پٽل وانگر چمڪي رهيو هيو ان جي چپن مان شعلو تجلي ڏئي رسيو هيو. اهو ڪا اهڙي هستي هيو جڻ يهواهہ جو جلال هجي.(49) حزقيل عليہ السلام هڪ قدم منهن ڀر ڪري پيو ۽ پاڻ کي ڪو آواز مخاطب ڪندي ٻڌائين.

ان آواز حزقيل عليہ السلام کي "انسان جو پٽ" ڪري سڏيو جڻ انسانذات ۽ الوهي ولايت (اقليم) جي وچ ۾ موجود فاصلي تي زور ڏنو ويندو هجي. تاهم هاڻي بہ يهواهہ جي الهام کان پوءِ عمل جو هڪڙو تجرباتي منصوبو اڃڻ باقي هيو. حزقيل عليہ السلام کي خدا جو پيغام اسرائيل جي باغي اولاد تائين پهچائڻو هيو. الوهي پيغام جي غيرانساني نوعيت هڪڙي غضبناڪ مجسمي (بت)۾ ٻڌائي وئي آهي: هڪڙو هٿ ڪاغذ جو ويڙهو پڪڙيون پيغمبر ڏانهن وڌيو جيڪو آهہ و بڪا ۽ رنج و غم سان لبريز هيو. حزقيل عليہ السلام کي ڪاغذ جو اهو ويڙهو کائڻ خدا جي پيغام کي هضم ڪرڻ ۽ پنهنجي وجود جو حصو بنائڻ جو حڪم ڏنو ويو. جيئن ٽيندو آهي، اهو پراسرار ويڙهو دلڪش بہ هيو تہ ان سان گڏوگڏ عجيب بہ هيو: ڪاغذ جو اهو ويڙهو ماکيءَ جهڙو مٺو نڪتو. آخرڪار حزقيل عليہ السلام چيو "روح مون کي مٿي ڪري کڻي ويو. جيئن مان روانو ٿيس تہ منهنجي دل ڪاوڙ ۽ ساڙ سان ڀرجي وئي، پر يهواهہ جو هٿ مون تي غالب هيو."(50) اهو تل ابيب اچي پهتو ۽ پوري هفتي تائين بي ستو لڳو پيو هيو.

حزقيل عليہ السلام جو انوکو تجربو ٻڌائي ٿو تہ الوهي دنيا اسان ذات سان ڪيتري اجنبي ۽ اوپري ٿي وئي آهي. خود ان کي بہ انهي اجنبيت جي علامت بڻجڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو هيو. يهواهہ وري وري ان کي عجيب ڪم ڪرڻ لاءِ حڪم ڏنو جنهن ان کي عام انسانن کان الڳ ٿلڳ ڪري ڇڏيو. اهي ڪم اسرائيل جي اياڳي حالت پڻ ظاهر ڪرڻ واري نموني جا هيا ۽ وڏي حد تائين انهيءَ ڳالهہ جي نشاندهي ٿي ڪيائون تہ اسرائيل خود بت پرست دنيا کان ڪٽيو پيو وڃي. تنهن ڪري جڏهن حزقيل عليہ السلام جي زال فوت ٿي تہ ان کي سوڳ ملهائڻ کان بہ منع ڪئي وئي. اهو 390 ڏينهن تائين هڪڙي پاسي تي ستو پيو هيو ۽ چاليهن ڏينهن تائين ٻئي پاسي پر. هڪڙو دفعو ان کي پنهنجو سامان ٻڌي پناهہ گيرن وانگر تل ابيب جي شهر ڇوڏاري رلڻو پيو هيو جيڪو ان جو مستقل شهر ڪونہ هيو. يهواهہ ان کي سخت ڳڻتيءَ ۾ ميتلا ڪري ڇڏيو جو اهو بيقراري مان هيڏي هوڏي ڦرڻ ۽ ٿڙڪڻ کان رڪجي نٿي سگهيو. هڪڙي ٻئي موقعي تي ان کي گند ڪچرو کائڻ تي مجبور ڪيو ويو ٻُک جي نشاني طور جيئن ان جي هم وطنن يروشلم جي گهيراءَ دوران برداشت ڪئي هئي. حزقيل عليہ السلام اصلي عدم تسلسل جي سڃاڻپ ٿي ويو هيو: ڪنهن بہ ڳالهہ جي مهرباني ڪونہ ٿي ٿي ۽ رواجي موٺ کان بہ انڪار هيو.

ٻئي طرف لاديني (پاگان) وارو زندگيءَ جو وهنوار جاري ۽ ساري هيو جيڪو ديوتائن ۽ فطري دنيا جي وچ ۾ پنهن جي موجودگيءَ جو احساس ڏياري رهيو هيو. حزقيل

عليہ السلام پراڻي مذهب بابت ڪا بہ آئت ڏيندڙ شي ڪانہ ڏٺي، جنهن ڪي اهو عادتن "گندگي" سڏيندو هيو. پنهنجي هڪڙي الهامي ڪشف دوران ان يروشلم واري عبادتگاهہ جو رهنمائي ٽيل سير ڪيو. ان ڪي اهو ڏسي وڏو صدمو پهتوتہ اسرائيلي جنهن تباهي جي ڪناري تي پهچي ويا هيا، ان جي باوجود اهي يهواهہ جي عبادت گهر ۾ اجا تائين مشرڪن ۽ بت پرستن جي ديوتائن جي پوڄا ڪري رهيا هيا. عبادت گهر خود هڪڙي پوائتي جاءِ تي ويو هيو: ان جي ڪمرن جي ديوارن تي رينگندڙ نانگن ۽ مڪروهہ جانورن جون تصويرون چٽيل هيون. "گنديون" رسمون ادا ڪندڙ پادري جَهڪي روشني ۾ مشغول هيا جڻ پردي پٺيان ڪنهن جنسي عمل ۾ مصروف هجن: "اي آدم جي اولاد ڇا تو ڏٺو آهي تہ اسرائيلي سلطنت جا بزرگ اونداهي ۾ پنهنجن نقش نگار ٽيل ڪمرن ۾ ڇا ڪندا آهن؟"(51) هڪڙي ٻئي ڪمري ۾ هڪڙي عورت تموز (Tammuz) ديوتا لاءِ ڳوڙها ڳاڙي رهي هئي. ڪجهہ ماڻهو خانقاهہ ڏانهن پٺي ڪيون سج جي پوڄا ۾ مصروف هيا. آخرڪار پيغمبر سڳوري پنهنجي ڪشف واري حالت ۾ پهريون پيرو ڏٺل عجيب رُٿ واري سواري ڪي ڏٺو جيڪا يهواهہ جي جلال ڪي پاڻ سان کڻي اڏرندي هلي وئي. تاهم اجا تائين يهواهہ مڪمل طور تي ناقابل پهچ معبود ڪونہ ٿيو هيو. يروشلم جي تباهي کان اڳ آخري ڏينهن ۾ حزقيل عليہ السلام ان ڪي اسرائيلين جو پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ۽ انهن ڪي ڪيس ميڙڻ جي ناڪام ڪوشش بابت اسرائيلين خلاف زور ڏئي تفصيل ٻڌائي رهيو هيو. انهي اٽنر تباهي جا خود اسرائيلي ذميوار هيا. جڻ تہ يهواهہ مسلسل اوپرو ٿي لڳو اهو وري وري حزقيل عليہ السلام وانگر اسرائيلن ڪي انهي ڳالهہ تي غور ڪرڻ لاءِ چئي رهيو هيو تہ تاريخ جا ستم من ماني ڪري يا بنا سوچ سمجهہ ڪري ڪونہ هوندا آهن پر انهن ۾ گهري منطق ۽ انصاف رڪيل هوندو آهي. اهو بين الاقوامي سياستن جي ظالم دنيا ۾ هڪڙو مفهوم ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو.

جيئن تہ اهي بابل جي ندين جي ڪنارن سان وينل هيا، ڪجهہ جلاوطن ماڻهن انديشو ڪندي اهو سوچيو تہ اهي ارضِ موعود کان ٻاهر پنهنجي مذهب تي عمل پيرا رهي ڪونہ سگهندا. بت پرستن جا خدا (ديوتا) هميشه علائقائي رهيا هيا ۽ ڪنهن حد تائين ڌارئي ملڪ ۾ يهواهہ جون مناجاتون ڳائڻ ناممڪن پئي لڳو: انهن جي ذهن ۾ بابل جي معصوم ٻارڙن ڪي زور سان ڪجهہ ٽڪرين تان اڇلائڻ ۽ انهن جا ميجالا چٽي ڪيڻ جي سوچ پيدا ٿي.(52) بهرحال، هڪڙي نئين پيغمبر سڪون ۽ صبر ڪرڻ جي پرچار ڪئي. اسان ان جي باري ۾ ڪجهہ نٿا ڄاڻون ۽ اها ڳالهہ تي سگهي ٿوتہ اهم هجي چوتہ ان جا قول ۽ مناجاتون ذاتي جدوجهد جي ڪا معلومات فراهم ڪونہ ٿيون ڪن، اهڙي ڪا جدوجهد جيڪا ان کان اڳ گذريل شخصيتن ڪئي هجي. جيئن تہ ان جي ڪم ڪي بعد ۾ يسعياهہ عليہ السلام جي قولن سان گڏائي شامل ڪيوويو ان ڪي اڪثر ڪري يسعياهہ ثاني سڏيو ويندو آهي. جلاوطني دوران يهودين مان ڪن بابل جي قديم ديوتائن جي پوڄا ڪئي هوندي، ليڪن ٻين ڪي زبردستي نئين مذهبي شعور ۾ ڌڪيو

ويو. يهواهہ جو عبادت گهر تباهہ ٿيل هيو بيت ايل ۽ هئبرون جون پراڻيون زيارت گاهون برباد ٿي ويون هيون. بابل ۾ اهي اجتماعي طور مذهبي رسمون ادا ڪري ڪونہ سگهندا هيا جيڪي انهن جي ڌرتي تي انهن جي مذهبي زندگي لاءِ مرڪزيت اختيار ڪري ويون هيون. انهن وٽ بس يهواهہ ئي بچيو هيو. يسعياهہ ثاني ان کي هڪڙو قدم اڳتي کڻي ويو ۽ اعلان ڪيائين تہ يهواهہ اڪيلو خدا آهي. ان طرفان ٻيهر لکيل اسرائيل جي تاريخ ۾ مصر مان يهودين جي نڪرڻ واري ڪهاڻي تصورن ۾ ويڙهيل آهي. اها اسان کي قديم سمنڊ تيامت تي مردوڪ جي فتح جي ياد ڏياري ٿي.

"يهواه پنهنجي ساهہ جي گرمي سان مصر جي سمنڊ واري نار کي سُڪائي ڇڏيندو ۽ پنهنجو هٿ وڌائي فرات ندي کي ستن نالن ۾ ورهائي ڇڏيندو ماڻهو جوتا پايون پار هليا ويندا. ان جي باقي ماڻهن لاءِ هڪڙي اهڙي شاهراه هوندي جهڙي مصر ۾ اسرائيلين لاءِ سمنڊ مٿان ٺهي وئي هئي جڏهن اهي مصر مان نڪري آيا هيا."(53)

يسعياهہ اول تاريخ کي هڪڙي الوهي تنبيهہ بڻايو هيو. ڪتاب "نوحہ" ۾ تباهي کان پوءِ يسعياهہ ثاني تاريخ کي مستقبل لاءِ هڪڙي نئين اميد جي حامل بڻايو. جيڪڏهن يهواهہ ماضي ۾ اسرائيل کي هڪڙو ڀيرو بچايو هيو، اهو ٻيهر بہ ائين ڪري سگهيو ٿي. اهو تاريخي معاملن جي رٿابندي ڪري رهيو هيو. اُن جي نظر ۾ سيئي بي دين (غير اسرائيلي) بالٽي ۾ هڪڙي پاڻي جي ڦڙي کان وڌيڪ ڪجهہ ڪونہ هيا. دراصل اهو اڪيلوئي خدا آهي جيڪو ڳڻائي سگهجي ٿو. يسعياهہ ثاني بابل جي پراڻن ديوتائن کي ڇڪڙن ۾ پرجي لهندڙ سج جي نظاري سان گڏ گم ٿيندي تصور ڪيو.(54) انهن جو وقت پورو ٿي ويو هو: "يهواهہ وري وري چئي رهيو هيو ڇا مان خدا (يهواهہ) ڪونہ آهيان؟ مون کان سواءِ ڪو بہ ٻيو معبود ڪونهي."(55)

"مون کان سواءِ ڪو خدا ڪونهي، نہ مون کان اڳ گذريو نہ مون کان پوءِ ايندو مان، مان خدا (يهواهہ) آهيان، مون کان سواءِ ڪو ٻيو صادق القول ۽ ڇوٽڪارو ڏيڻ وارو خدا ڪونهي."(56)

يسعياهہ ثاني پاگان ديوتائن (خدائن) کان انڪار ڪرڻ ۽ ڪوڙو چوڻ ۾ وقت ڪونہ وڃايو جن کي گذريل تباهي کان پوءِ ٻيهر فتحمند ڏٺو پئي ويو. ان سڪون سان تصور ڪيو تہ اهو يهواهہ ئي هيو نہ ڪي مردوڪ ۽ بعل، جنهن داستاني ڪم ڪيا هيا جنهن جي نتيجي ۾ دنيا وجود ۾ آئي. پهريون ڀيرو اسرائيلي تخليق ۾ يهواهہ جي ڪردار ۾ دلچسپي وٺڻ لڳا، شايد انهيءَ ڪري جو بابل جي ڪائنات جي ابتدا بابت ڏندڪٿائن سان رابطي جي وري بحالي ٿي وئي. تڏهن بہ اهي ڪائنات جي طبعي اصليتن جي باري ۾ ڪو سائنسي پهلو ڏسڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪري رهيا هيا، پر موجوده ڏکن واري دنيا ۾ سڪون تلاش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. جيڪڏهن يهواهہ ابتدائي زماني جي بي ترتيبي وارين بلائن کي شڪست ڏني هئي تہ ان لاءِ حلاوطن اسرائيلين کي

پنهنجي ڌرتي تي موٽائڻ ڪو مشڪل ڪم ڪونہ هيو. يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي ۽ پاڻي جي ٻي ترتيبي مثان سوڀ وارين بت پرستن جي ڪهاڻين ۾ هڪجهڙائي ڏسي يسعياهہ ثاني پنهنجن ماڻهن کي تاڪيد ڪيو تہ الوهي طاقت جي هڪڙي نئين مظهر لاءِ پروسو ڪندي انتظار ڪيو. مثال طور اهو هتي لوٽن (Lotan) مٿان بعل جي فتح جو حوالو ڏئي ٿو. يعني ڪنعاني تخليق جي اجگر بلا واري ڏندڪٿا، جنهن کي رحاب سڏيو ويندو هيو ماڻگر مڇ ۽ اٿاهہ اونهائي:

"جاڳو جاڳو! پاڻ ۾ همٿ پيدا ڪيو
اي يهواهہ جا بازو جاڳو جيئن ماضيءَ ۾ جاڳيا هيا،
گهڙيون گهڙيون پيڙهيون اڳ وارن زمانن ۾،
ڇا توهان رحاب (مانگر مڇ) کي ٻہ ٽڪرا ڪونہ ڪيو
۽ ڇا توهان ڪراڙ بلا کي چيريو ڦاڙيو ڪونہ هيو؟
ڇا توهان سمنڊ کي خشڪ ڪونہ ڪيو هيو،
وڏي اٿاهہ سمنڊ جي پاڻين کي،
سمنڊ جي مٿاڇري کي پڪو رستو ڪرڻ لاءِ،
ستايل ماڻهن لاءِ ان کي پار ڪرڻ لاءِ."(57)

يهواهہ آخرڪار پنهنجن مخالفن کي اسرائيل جي مذهبي تخيل ۾ جذب ڪري ڇڏيو هيو. جلاوطني جي دوران بت پرستي جو سحر ختم ٿي ويو هيو ۽ يهودين جي مذهب جنم ورتو هيو. اهڙي وقت جڏهن يهواهہ جو مسلڪ نابود ٿيڻ جي خطري جي ويجهو هيو اهو اهڙو ذريعو بڻجي ويو جنهن ناممڪن حالتن ۾ ماڻهن کي اميد رکڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

تنهن ڪري يهواهہ اڪيلو خدا (خداءِ واحد) ٿي ويو. ان جي دعويٰ کي فلسفاڻي نموني سان جائز قرار ڏيڻ لاءِ ڪوشش جي ضرورت ڪونہ پئي. هميشه وانگر نئين الاهيات ڪامياب ٿي وئي، انهيءَ ڪري نہ تہ اهو عقلي طور سمجهائي سگهجڻ جهڙو هيو پر انهيءَ ڪري جو اهو انتهائي مايوسي ۾ اتساهيندڙ اميد ۾ اثرائتو هيو. توڙي جو اهي ٻي يارو مددگار ۽ ٻي وطن هيا، هاڻي يهودين کي يهواهہ جي مسلڪ جو تنل تسلسل اوپرو ۽ پريشان ڪن ڪونہ ٿي لڳو. اهو انهن جي حالت جي باري ۾ گهرائي سان ڳالهائيندو هيو.

ان جي باوجود يسعياهہ ثاني جي خدا جي تصور جي باري ۾ ڪابہ ڳالهہ تسلي بخش ڪونہ هئي. اهو انساني ذهن جي سمجهہ کان گهڻو مٿي رهيو:

"چو تہ منهنجا خيال، توهان جا خيال ڪونہ آهن،
منهنجون راهون توهان جون راهون ڪونہ آهن. اهو يهواهہ آهي جيڪو فرمائي ٿو.
ها، آسمان ڌرتي کان ايترو بلند آهن،
جيترو منهنجون راهون توهان جي راهن کان مٿي آهن،
منهجا خيال توهان جي خيالن کان مٿي آهن."(58)

خدا جي حقيقت لفظن ۽ تصورن سان بيان ڪرڻ کان ٻاهر هئي. نہ وري يهواهہ هميشه پنهنجن ماڻهن جي اميدن تي پورو لٿو. هڪڙي نهايت جرئت منداڻي اقتباس ۾ جنهن کي اڄ ڪلهہ خاص اثر حاصل آهي، پيغمبر سڳوري مستقبل جي هڪڙي اهڙي وقت ۾ ڏٺو جڏهن اسرائيلين سان گڏوگڏ مصر ۽ اشور جا رهواسي پڻ يهواهہ جا ماڻهو ٿيڻا هيا. يهواهہ چيو: "مصر منهنجي امت، اشور منهنجي خلقت ۽ اسرائيل منهنجي ورثي تي رحمتون هجن."(59) اهو ماورائي حقيقت جي علامت بڻجي ويو هيو جنهن چوند جي تنگ نظر تشريحن کي اهڙو ڪري ڇڏيو جڻ خسيس ۽ اڻپوريون هجن.

جڏهن ايران (فارس) جي بادشاهہ سائرس 539 ق.م ۾ بابل جي سلطنت کي فتح ڪيو تہ ائين ٿي لڳو جڻ پيغمبر صحيح ثابت ٿي ويا هيا. سائرس پنهنجي نئين رعيت تي فارسي ديوتائن جي پوڄا ڪي ڪونہ ٺاڦيو پر اهو جڏهن سوپ ۾ بابل ۾ داخل ٿيو تہ مردوڪ جي عبادتگاهہ ۾ وڃي پوڄا ڪيائين. ان اڳ ۾ بابل وارن هٿان فتح ڪري تابع ڪيل ماڻهن جي ديوتائن جي مجسمن کي پڻ انهن جي اصل گهرن ۾ بحال بہ ڪيو. جڏهن تہ هاڻي دنيا وسيع ۽ عريض بين الاقوامي سلطنتن ۾ رهڻ جي عادي ٿي وئي هئي، سائرس کي ماڻهن کي وطن نيڪالي ڏيڻ وارن پراڻن طريقن کي استعمال ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪونہ ٿي. جيڪڏهن ان جا محڪوم ماڻهو پنهنجن علائقن ۾ پنهنجن ديوتائن جي پوڄا ڪندا رهندا تہ ان سان حڪومت تان ذميواريءَ جو بار گهٽ ٿيڻو هيو. پنهنجي سموري سلطنت منجهہ ان قديم عبادتگاهن کي وري بحال ڪرڻ جي همت افزائي ڪئي ۽ وري وري انهي ڳالهہ جو اظهار ڪيائين تہ انهن جي ديوتائن ئي ان کي اهو ڪم سونپيو هيو. اهو پاگان مذهب جي ڪجهہ صورتن جي لاءِ رواداري ۽ ذهني ڪشادگيءَ جو مثالي نمونو هيو. 538 ق.م ۾ سائرس هڪڙو فرمان جاري ڪيو جنهن ۾ ان يهودين کي واپس يهودا وڃڻ ۽ اتي پيهر پنهنجي عبادتگاهہ تعمير ڪرڻ جي اجازت ڏنائين. بهرحال، انهن مان گهڻن اتي رهڻ جو فيصلو ڪيو: ان کان پوءِ ارضِ موعود ۾ فقط هڪڙي اقليت رهجي وئي. بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو تہ 42,360 يهودين بابل ۽ تل ابيب ڇڏيو ۽ پنهنجن گهرن ڏانهن راهي ٿيا. جتي انهن پاڻ کان اڳ اتي موجود پريشان حال پائرن تي نئين يهوديت لاڳو ڪئي.

ان کان پوءِ جون حالتون اسان "پ" جي پادرياڻين روايتن ۾ ڏسي سگهون ٿا جيڪي مصر مان يهودين جي نڪرڻ کان پوءِ لکيون ويون هيون ۽ ڪتاب "خمسہ موسيٰ" ۾ شامل ٿيل آهن. ان "ج" ۽ "ي" طرفان بيان ڪيل يرمياهہ ۽ حزقيل عليهم السلام جي واقعن کي نئين تشريح ڏني ۽ ٻن نون ڪتابن ڳڻپ ۽ احبار جو واڌارو ڪيو. جيئن اسان کي محسوس ٿيندو "پ" جي پادرياڻين روايتن ۾ يهواهہ جو هڪڙو اعليٰ شان ۽ نفيس تصور شامل هيو. مثال طور، ان کي اهو يقين ڪونہ هيو تہ ڪو بہ شخص خدا کي حقيقي طور ائين ڏسي سگهي ٿو جيئن "ج" تجويز ڪيو هيو. حزقيل عليہ السلام جي ڪيترن خيالن سان سهمت ٿيندي ان کي يقين هيو تہ خدا جي باري ۾ انساني ادراڪ ۽ بذات خود

حقيقت جي وچ ۾ فرق هيو. "پ" طرفان حضرت موسيٰ عليه السلام جي طورسينا واري واقعي بابت بيان ڪيل ڪهاڻي ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام يهواهہ جي ديدار لاءِ عرض ڪري ٿو جيڪو ان کي جواب ڏئي ٿو: "تون منهنجو ديدار نہ ڪري سگهين، ڇوتہ ڪوبہ انسان مون کي ڏسي ۽ زندهہ رهي نٿو سگهي."(60) ان جي بجاءِ موسيٰ عليه السلام کي لازمي طور پاڻ کي هڪڙي ٽڪريءَ جي شگاف ۾ الوهي تجلي جي اثر کان بچائڻو پوندو، جتي اهو جيئن ئي اڳتي وڌندو تہ ان کي يهواهہ جي تجلي ڏسڻ ۾ ايندي "پ" هڪڙو خيال متعارف ڪرايو هيو جيڪو خدا جي تاريخ ۾ نهايت اهميت وارو ٿي ويو. مرد ۽ عورتون صرف الوهي وجود جي هڪڙي جهلڪ ڏسي سگهندا. جنهن کي اهو "يهواهہ جو جلوو" سڏي ٿو ان جي وجود جو ظهور جنهن کي خود باري تعاليٰ سان گڏ منجهائڻ نہ گهرجي.(61) جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام جبل تان هيٺ لهي آيو تہ ان جي منهن مان ان جلوي جون جهلڪيون ظاهر ٿي رهيون هيون ۽ اهڙي ناقابل برداشت تجلي سان نڪري رهيون هيون جو اسرائيلي ان جي چهري ڏانهن ڏسہ نٿي سگهيا.(62)

يهواهہ جو جلال ڌرتي تي ان جي موجودگيءَ جي علامت هيو. تنهن ڪري ان جلال خدا بابت مردن ۽ عورتن طرفان ٺاهيل ديوتائن جي بتن ۽ خود خدا جي تقديس جي وچ ۾ فرق ظاهر ڪيو. ائين اهو اسرائيلي مذهب جي بت پرستاڻي نوعيت جو هڪڙو متوازي نظام هيو. جڏهن "پ" يهودين جي مصر مان نڪرڻ وارين پراڻين ڪهاڻين تي غور ڪيوتہ ان اهو تصور ڪونہ ڪيوتہ يهودين جي ڌرتي تي بي يارو مددگار هيڏي هوڏي رولاڪين دوران خود يهواهہ بہ انهن سان گڏ هيو: ائين غيرمناسب طور تي ان کي انساني شڪل ڏيڻ برابر ٿيندو. ان جي بجاءِ اهو يهواهہ جي "جلوي" کي خيمي کي تجلي سان پريندڙ ڏيکاري ٿو جتي اهو موسيٰ عليه السلام سان ملاقاتي ٿيو. ساڳي نموني اهو فقط يهواهہ جو جلوو ئي هوندو جيڪو عبادتگاهہ ۾ آباد هوندو.(63)

"پ" جو ڪتاب "خمسہ موسيٰ" مان مشهور اضافو ڪتاب پيدائش جي پهرين باب ۾ تخليق جو بيان آهي، جيڪو اينوما ايلش جو خاڪو آهي. "پ" قديم ترين اونهاين جي پاڻين سان شروعات ڪري ٿو ("تيهوم" tehom بابلي تيامت جي بگڙيل صورت) جنهن مان يهواهہ آسمانن ۽ ڌرتي کي ٺاهيو. بهرحال، ديوتائن جي وچ ۾ ڪابہ لڙائي يا يام(Yam)، لوٽن (Lotan) يا رحاب (Rahab) سان ڪو تڪرار ڪونہ ٿيو هيو. يهواهہ اڪيلوئي سيني شين کي وجود ۾ آڻڻ جو ذميوار هيو. حقيقت درجي بدرجي افشان ڪونہ ٿي هئي پر يهواهہ ارادي جي مدد سان نظام قائم ڪيو. فطري طور "پ" دنيا کي الوهيت جهڙو تصور ڪونہ ڪيو يعني يهواهہ واري ساڳي مصالحي مان ٺهيل هجڻ ڪونہ سمجهيو. دراصل "الڳ" هجڻ وارو خيال "پ" جي الوهي نظرئي ۾ نهايت اهم آهي: يهواهہ رات کي ڏينهن کان، پاڻي کي خشڪي کان، ۽ روشني کي اونده کان الڳ ڪرڻ سان ڪائنات کي هڪڙي منظم بيهڪ ڏني. هر مرحلي تي يهواهہ تخليق کي دعا ڏني ۽ پاڪ ڪيائين ۽ ان کي "سٺو" قرار ڏنائين. بابلي ڪهاڻي جي برخلاف انسان جي

تخليق واري ڪهاڻي تخليق جي انتها هئي. نہ ڪي سمجھ کان مٿي ڪا مذاق. مرد ۽ عورتون الوهي خاصيت ۾ تہ حصيدار ڪونہ هيا پر انهن کي خدا جي صفاتي تشبيھ تي ٺاهيو ويو هيو: انهن کي ان جي تخليقي ڪمن جي ذميواري سنڀالڻي هئي. اينوما ايلش وانگر هتي بہ خدا ڇهن ڏينهن ۾ دنيا تخليق ڪري ڇنڇر واري ستين ڏينهن تي آرام ڪيو: بابلي داستان مطابق هي اهو ڏينهن هيو جڏهن اعليٰ مجلس "تقديرون مقرر ڪرڻ" ۽ مردوڪ کي الوهي خطاب ڏيڻ لاءِ گڏ ٿي هئي. "پ" جي لکت ۾ ڇنڇر پهرين ڏينهن واري بي ترتيبي جو علامتي ضد هيو جيڪا ساڳي ڏينهن تي راغب ٿي هئي. پڙهائڻ واري لهجي ۽ ڳالهہ کي وري وري ورجائڻ مان معلوم ٿئي ٿو تہ "پ" جو تخليقي داستان بہ اينوما ايلشن وانگر ڳُڻ ڳائڻ جي مقصد وارو هيو يعني يهواه جي ڪارنامي جي واکاڻ ڪرڻ ۽ ان کي اسرائيل جي حاڪم ۽ خالق طور تخت تي ويهارڻ واري مقصد پٽاندڙ ٺاهيل.(64)

فطري طور نئين عبادتگاهہ کي "پ" جي يهوديت ۾ مرڪزي حيثيت حاصل هئي. مشرق قريب ۾ عبادتگاهہ کي عام طور تي ڪائنات جو هوبهو نقل سمجهيو ويندو هيو. عبادتگاهہ جي تعمير ڪرڻ هڪڙو تقليدي عمل رهيو هيو يعني انسانذات کي خود ديوتائن جي تخليقيت واري اهليت ۾ حصو وٺڻ جي قابل بڻائڻ جو هڪڙو ذريعو هيو. جلاوطني دوران گهڻن يهودين آرڪ آف ڪووينئٽ جي پراڻين آکاڻين ۾ راحت ۽ سڪون حاصل ڪيو. آرڪ هڪڙي قابلِ انتقال عبادتگاهہ هئي جنهن ۾ خدا پنهنجن بي گهر ٿيل ٻانهن سان گڏ خيمو لڳايو هيو ۽ انهن سان بي گهر هجڻ واري تڪليف ۾ شامل ٿيو هيو. "پ" جڏهن عبادتگاهہ جي عمارت ۽ دربدري دوران ملاقات واري خيمي جو ذڪر بيان ڪيو تہ ان پراڻي ڏندڪٿائي انداز کي اختيار ڪيو. ان جو تعميراتي ڍانچو اصلي ڪونہ هيو پر الوهي نموني جو هڪڙو نقل هيو. طورسينا جبل تي حضرت موسيٰ عليه السلام کي يهواهہ طرفان ڊگهيون ۽ تفصيلي هدايتون ڏنل آهن: "مون لاءِ هڪڙي عبادتگاهہ تعمير ڪرتہ جيئن مان توهان سان گڏ رهي سگهان. ان نڪاڻي جي جاءِ کي ٺاهڻ ۽ ان جي سجاوٽ ڪرڻ ۾ بلڪل اهو نمونو اختيار ڪجان جيڪو مان توکي ڏيکاريندس."(65) ان عبادتگاهہ جي تعمير واري ڊگهي داستان کي لفظي مفهوم ۾ ڪونهي وٺڻو. ڪيربہ اهو تصور ڪري نٿو سگهي تہ قديم زماني جي اسرائيلين واقعي هنن شين سان هڪڙي عبادتگاهہ ٺاهي هوندي: سون، چاندي ۽ پتل، آسماني ۽ واڱڻائي ۽ ڳاڙهي رنگ وارو ململ جو ڪپڙو گهيٽي جي پشم، گابن جون ڳاڙهي رنگ ۾ رنگيل کلون، ٻير جو ڪاٺ.....وغيره.(66) اها لفظن جي ڊگهي هيراڦيري "پ" جي ٺاهيل ڪهاڻي جي گهڻي ياد ڏياريندڙ آهي. تعمير جي هر مرحلي تي حضرت موسيٰ عليه السلام سموري ڪم جو جائزو ورتو ۽ پنهنجن ماڻهن کي دعائون ڪيون. جيئن يهواهہ تخليق جي ڇهين ڏينهن تي ڪيو هيو. عبادت گاهہ سال جي پهرين مهيني جي پهرين ڏينهن تي ٺاهي ويئي هئي: بيزاليل (Bezalel)، جيڪو عبادتگاهہ جو نقشو ٺاهيندڙ هيو. خدا جي

حوصلي ذريعي اتساهيل آهيُ جنهن دنيا جي تخليق ۾ بہ ڪردار ادا ڪيو هيو ۽ ٻئي داستان، يعني عبادتگاهہ ۽ ڪائنات جي تخليق جا بيان، ڇنڇر جي ڏينهن تي آرام جي اهميت کي واضح طور بيان ڪن ٿا.(67) عبادتگاهہ جي تعمير ان اصل هم آهنگي جي علامت پڻ هئي جيڪا انسانن هٿان دنيا تباهہ ٿيڻ کان اڳ موجود هئي.

"ڊيوٽيرونومي" ڪتاب ۾ ڇنڇر کي غلامن سميت هرهڪ ماڻهوءَ کي هڪڙي ڏينهن جي موڪل طور ۽ اسرائيلين کي مصر مان نڪرڻ واري وارتا کي ياد رکڻ جي مقصد سان ڏيکاريو ويو هيو.(68) "پ" ڇنڇر جي ڏينهن کي هڪڙي نئين سجاڳي ڏني: اهو خدا جي نقل ڪرڻ جو هڪڙو طريقو ۽ ان طرفان دنيا کي تخليق ڪرڻ جي ياد ملهائڻ جو ذريعو بڻجي ويو. جڏهن اهي ڇنڇر جي ڏينهن تي موڪل ڪن ٿا تہ هرڻ يهودي اهڙي عمل ۾ حصو وٺندا آهن جيڪو اڪيلي خدا ڪيو آهي: اها الوهي زندگي گذارڻ لاءِ هڪڙي علامتي ڪوشش هئي. قديم بت پرستي ۾ هر انساني فعل کي ديوتائن جي عملن جو نقل سمجهيو ويندو هيو پر يهواهہ جي مسلڪ الوهي ۽ انساني دنيائن جي وچ ۾ هڪڙي ڊگهي خليج ظاهر ڪئي. هاڻي يهودين کي حضرت موسيٰ عليه السلام جي توريت تي عمل ڪرڻ ذريعي يهواهہ جي ويجهو اچڻ جي ترغيب ڏني وئي. ڪتاب استثنا ۾ ڏهن حڪمن سان گڏ مختلف فرضن جي هڪڙي فهرست ڏني وئي هئي. جلاوطني دوران ۽ ان کان هڪدم پوءِ انهن جي وضاحت "خمسہ موسيٰ" ۾ 613 حڪمن تي مشتمل هڪڙي پيچيده شريعت ۾ ڪئي وئي هئي. اهي نئيا نئيا حڪم لڳي ٿو تہ ڪنهن ٻاهرين ماڻهوءَ لاءِ آهن ۽ نئين عهدنامي جي تنازعي ۾ انهن کي نهايت منفي انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي. يهودين انهن کي ڳورو بار ڪونہ ٿي سمجهيو جيئن عيسائي خيال ڪن ٿا، پر انهن کي خدا جي حضور ۾ زندگي گذارڻ جو هڪڙو علامتي انداز سمجهيو. خمسہ موسيٰ ۾ روزمرهہ جا قانون اسرائيلين جي خصوصي حيثيت جي نشاني ٿي ويا هيا. "پ" بہ انهن کي خدا جي الوهيت ۾ شرڪت جو هڪڙو رسمي انداز خيال ڪيو. انسان ۽ الوهي هستي جي وچ ۾ پيڙا واري شدت کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش. جڏهن اسرائيلين کير کي گوشت کان، پاڪ کي ناپاڪ کان ۽ ڇنڇر کي هفتي جي باقي ڏينهن کان الڳ ڪرڻ ذريعي خدا جي تخليقي عملن جونقل ڪيوتہ انساني فطرت کي بہ مقدس ڪرڻ ممڪن ٿي ويو.

پروهتائي روايت جي ڪم کي "ج" ۽ "ي" ۽ استثنا واري ڪتاب جي بيانن سان گڏ "خمسہ موسيٰ" ۾ شامل ڪيو هيو. اها ان ڳالهہ جي ياد ڏهاني آهي تہ ڪوبہ وڏو مذهب متعدد آزاد تصورن ۽ روحانيت تي مشتمل آهي. ڪجهہ يهودي هميشه ڪتاب استثنا ۾ ڄاڻايل خدا ڏانهن وڌيڪ لاڙو محسوس ڪندا آيا آهن، جنهن اسرائيل کي غيريهودين ("گويم") کان زبردستي سان الڳ هجڻ لاءِ چونڊيو هيو. ڪن ان کي مسيحائي ڏندڪٿائن ۾ وڌاءُ ڏنو جن زماني جي پڄاڻي وقت يهواهہ جي ڏينهن تي نظر ٿي رکي جڏهن اهو اسرائيلين کي مان مرتبي وارو بڻائيندو ۽ ٻين قومن کي خوار خراب ڪندو.

اهي ڏندڪٿائي بيان خدا کي هڪڙي نهايت ڏورانهين هستي طور ڏسڻ تي مائل هيا. ان ڳالهہ تي اتفاق ڪيو ويو هيو تہ جلاوطني کان پوءِ اڳڪٿي ڪرڻ جو ۽ الهامي دور ختم ٿي ويو هيو. هاڻي خدا سان ڪو سڌو سنئون تعلق قائم نٿي ٿي سگهيو: ائين صرف علامتي الهامن ۽ ڪشف ذريعي ئي ممڪن هيو جيڪو ماضيءَ جي عظيم شخصيتن، مثال طور حضرت نوح عليه السلام ۽ حضرت دانيال عليه السلام کي حاصل ٿيو هيو.

ان قديم هيرن مان بابل ۾ هڪڙو صبر جو پيڪر حضرت ابوب عليه السلام بہ هيو. جلاوطني کان پوءِ بچيل هڪڙي جيئري ماڻهوءَ خدا جي نوعيت ۽ انسان ذات جي پيڙائن ۾ ان جي ذميواري جي متعلق بنيادي سوال پڇڻ لاءِ ان پراڻي ڪهاڻي کي استعمال ڪيو. پراڻي ڪهاڻيءَ موجب خدا حضرت ايوب عليه السلام کي آزمايو هيو. ان پنهنجين اڻ ڳڻين تڪليفن کي وڏي صبر سان برداشت ڪيو هيو خدا ان کي سندس پراڻي ڌن دولت واري حيثيت جي بحالي سان نوازيو هيو. حضرت ايوب عليه السلام جي ڪهاڻي جي نئين شماري ۾ ليکڪ پراڻي ڪهاڻي کي اڌ مان ڪٽيو ۽ حضرت ايوب عليه السلام کي خدا جي رويي خلاف ڪاوڙ ۾ پيش ڪيائين. حضرت ايوب عليه السلام پنهنجن ٽن دلاسن ڏيڻ وارن ساٿين سان گڏ الوهي فرمانن تي اعتراض ڪرڻ جي جرئت ڪندي ۽ دليلن سان عقلمندي وارو سخت بحث ڪندي ڏيکاريو ويو آهي. يهودي مذهب جي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو مذهبي تصور (تخيل) جو رخ هڪڙي وڌيڪ مجرد فطرت جي سوچ ويچار ڏانهن ڦريو. پيغمبر سڀني دعوي ڪئي هئي تہ خدا اسرائيلين کي انهن جي گناهن ڪري مصيبت جي ڪُن ۾ ڦاسايو هيو. ڪتاب ايوب جو ليکڪ ڏيکاري ٿو تہ ڪجهہ اسرائيلي هاڻي روايتي جواب سان مطمئن ڪونہ ٿي ٿيا. حضرت ايوب عليه السلام ان خيال کي ننڌي ٿو ۽ پنهنجي ذاهپ جي گهٽتائي جو اقرار ڪري ٿو پر خدا هڪدم ان جي غضبناڪ اندازن کي ڪتي ٿو ڇڏي، خدا پاڻ ني حضرت ايوب عليه السلام تي هڪڙي ڪشف ۾ ظاهر ڪري ٿو ۽ ان جيڪا دنيا پيدا ڪئي هئي ان جي عجائبات بابت ان کي ٻڌائي ٿو: ايوب (عليه السلام) جهڙي ناچيز مخلوق ماورائي خدا سان بحث جي جرئت ڪيئن ٿي ڪري سگهي؟ حضرت ايوب عليه السلام عاجزيءَ سان ڪنڌ جهڪائي ٿو ڇڏي، پر جديد دور جو قاري (پڙهندڙ) جيڪو پيڙائن واري مسئلي جو فلسفاڻو ۽ وڌيڪ واضح جواب جو گهرجائو آهي، اهو انهي حل مان مطمئن ڪونہ ٿيندو. بهرحال ڪتاب ايوب جو ليکڪ سوال ڪرڻ جي حق کي مسترد ڪونہ ٿو ڪري، پر ٻڌائي ٿو تہ اهڙن قسمن جي ڳوڙهن مسئلن سان منهن ڏيڻ لاءِ صرف عقل ئي ڪافي ڪونهي. عقلي اندازن کي لازمي طور خدا کان سڌو سنئين الهام ٿيڻ جو ڳانڍاپو ڏيکارڻو پوندو جيئن پيغمبرن سڀني جو هوندو هيو.

يهودين اجا تائين پنهنجن عقيدن کي فلسفاڻو رنگ ڏيڻ شروع ڪونہ ڪيو هيو پر چوٿين صدي ق.م دوران اهي يوناني منطق جي اثر ۾ اچي ويا. 332 ق.م ۾ مقدونيا جي سڪندر فارس جي داريوش (دارا) سوم کي شڪست ڏني ۽ يونانين ايشيا ۽ آفريڪا ۾

آباديون وسائڻ شروع ڪيون. انهن صور، سيدون، غزه، فلاڊلفيا (عمان)، طرابلس ۽ شيخم (Shechem) ۾ پڻ شهري رياستن جو بنياد رکيو. فلسطين ۽ غيريهودي دنيا جا يهودي يوناني ثقافت ۾ گهيريل هيا جيڪا ڪن کي ته پريشان ڪندڙ لڳي پر ٻيا يوناني ناٽڪ، فلسفي، راند ۽ شاعري لاءِ پرجوش هيا. انهن يوناني ٻولي سکي، جيم خاني ۾ ورزش ڪندا هيا ۽ پاڻ تي يوناني نالا رکيائون. ڪن ته يوناني لشڪر ۾ ڀرتي ٿي ويڙهون ڪيون. انهن پنهنجن مقدس ڪتابن جو يوناني ٻولي ۾ پڻ ترجمو ڪيو. ان مسودي جي يوناني متن کي "سيپچوگنٽ" (Septuagint) سڏيو وڃي ٿو. ائين ڪجهه يونانين کي اسرائيل جي خدا جي واقفيت حاصل ٿي ۽ انهن زيوس ۽ ڊايونيسيس سان گڏوگڏ يهواه جي پوڄا ڪرڻ جو به فيصلو ڪيو. ڪي تي صومعي (سائناگوگ) يا گڏجاڻي گهرن ڏانهن ڇڪجي آيا جن کي غيريهودي دنيا جي يهودين پوڄا وارن عبادت گهرن جي جاءِ بدلي قائم ڪيو هيو. اتي انهن يهودين جا مقدس ڪتاب پڙهيا، عبادت ڪئي ۽ واعظ ٻڌائون. اهي عبادت گهر باقي قديم مذهبي دنيا ۾ ڪنهن به ٻي شي کان بلڪل نيارا هيا. جيئن ته اتي ڪا قرباني يا مذهبي رسم ادا ڪونه ٿيندي هئي تنهن ڪري اهي فلسفاڻي اسڪول جي مشابهه لڳندا هيا ۽ شهر ۾ جڏهن ڪو مشهور يهودي مبلغ ايندو هيو ته ماڻهو ٽولن جا ٽولا تي صومعي (سائناگوگ) ڏانهن پهچي ويندا هيا. جيئن اهي پنهنجن فلاسافرن کي ٻڌڻ لاءِ قطار در قطار ايندا هيا. ڪي يوناني ته توريت جي چونڊ حصن جو مطالعو ڪندا هيا ۽ مذهبي جماعتن ۾ يهودين سان گڏجي شامل ٿيندا هيا. چوٿين صدي ق.م دوران يهودين ۽ يونانين طرفان يهواه کي يوناني ديوتائن مان ڪنهن هڪڙي سان مدغم ڪرڻ جا مثال ملن ٿا.

بهرحال، گهڻا تڻا يهودي الڳ ٿلڳ هيا ۽ مشرق وسطيٰ جي يوناني ثقافت وارن شهرن ۾ يهودين ۽ يونانين جي وچ ۾ اڻبڻت وڌندي رهي. قديم دنيا ۾ مذهب هڪڙو نجي معاملو ڪونه هيو. شهر لاءِ ديوتا نهايت اهم هئا ۽ انهيءَ ڳالهه ۾ يقين رکيو ويندو هيو ته جيڪڏهن انهن جي مسلڪ کان منهن موڙ ڪئي وئي ته اهي پنهنجي نظر ڪرم هٽائي ڇڏيندا. يهودين کي، جيڪي اهڙن ديوتائن جي وجود کان انڪار ڪندڙ هيا، ملحد يا دهريو ۽ سماج دشمن سڏيو ويندو هيو. ٻي صدي ق.م تائين اها دشمني مضبوط ٿي وئي: اينٽيوڪس افيفنز (Antiochus Epiphones) نالي سيليوڪي گورنر جڏهن يروشلم کي يوناني ثقافت ۾ تبديل ڪرڻ ۽ عبادت خاني ۾ زيوس جي مسلڪ کي جاري ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته فلسطين ۾ مورڳو بغاوت اڀري وئي. يهودين پنهنجو ادب تخليق ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو هيو جنهن ۾ دعوي ڪئي ٿي وئي ته ڏاهپ يوناني هوشياري ڪونه هئي، پر يهواه جو خوف هئي. مشرق وسطيٰ ۾ عقلي ادب جي صنف ڪافي مستحڪم هئي: ان فلسفاڻي غورن ويچارن جي بجاءِ زندگي گذارڻ جي بهترين طريقن جي خوجنا ڪندي زندگيءَ جو مفهوم سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي: اها ڳالهه اڪثر ڪري عملي نتيجن سان گهڻو تعلق رکندڙ هئي. ڪتاب "امثال" ("پروور بس،" Proverbs)جي ليکڪ،

جيڪو ٽين صدي ق.م ۾ اهو ڪتاب لکي رهيو هيو ٿورو اڳتي قدم وڌايو ۽ راءِ ڏني ته ڏاهپ اهو عظيم منصوبو هيو جيڪو خدا ايجاد ڪيو هيو جڏهن ان دنيا پيدا ڪئي هئي ۽ اهڙي نموني اها ان جي پهرين تخليق هئي. اهو خيال ابتدائي عيسائين لاءِ نهايت اهم هيو جيئن اسان کي چوٿين باب ۾ معلوم ٿيندو. ليڪ ڏاهپ کي شخصي روپ ڏئي ٿو تنهن ڪري اها هڪڙي الڳ شخصيت لڳي ٿي:

"يهواهه (خداوند) جڏهن پنهنجي مقصد جو پهريون ارادو ڪيو ته پنهنجن قديم ڪمن کان اڳ ان مون کي پيدا ڪيو. ازل کان ئي مان يقيني طورمقرر هيس، شروع کان ئي؛ ڌرتي جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ..... جڏهن ان (خداوند) ڌرتيءَ جا بنياد رکيا ته مان ان سان گڏ هيس. هڪڙي ماهر پورهيت طور، روزانو ان کي خوش ڪندي هيس، هميشه ان جي حضور شادمان رهندي هيس، دنيا ۾ هرهنڌ شادمان، منهنجي خوشي بني آدم جي صحبت ۾ هئي."(70)

بهرحال ڏاهپ ڪو الوهي وجود ڪونه هئي پر واضح انداز ۾ بيان ڪيل آهي ته ان کي خدا تخليق ڪيو هيو. اها پروهتي ليکڪن طرفان بيان ڪيل خدا جي "جلوي" سان هڪجهڙائي رکندڙ آهي، جيڪا خدا جي منصوبي جي نمائندگي ڪري ٿي ته جيئن انسان تخليق ۾ ۽ انساني معاملن ۾ ان جي جهلڪ محسوس ڪن: ليڪ ڏاهپ کي گهٽين ۾ گهمندي ڦرندي ڏيکاري ٿو ماڻهن کي سڏيندي رهي ٿي. ته يهواهه (خداوند) جو خوف ڪيو. ٻي صدي ق.م ۾ يسوع بن سرا نالي يروشلم جي هڪڙي مخلص يهودي به ڏاهپ جي هڪڙي اهڙي تصوير پيش ڪئي. اهو ان کي الوهي مجلس ۾ بيٺل ۽ پنهنجا قصيدا پڙهندي ڏيکاري ٿو. اها بالاوبرتر هستي جي منهن مان هڪڙي الوهي لفظ طور نڪتي هئي جنهن سان خدا دنيا کي پيدا ڪيو هيو. اها تخليق ۾ جتي ڪٿي موجود آهي پر اسرائيل جي قوم منجهه مستقل ٺڪاڻو اختيار ڪيو اٿائين.(71)

يهواهه جي "عظمت" وانگر ڏاهپ جي حيثيت دنيا ۾ خدا جي فعاليت جي علامت جهڙي هئي. يهودي يهواهه جو هڪڙو اهڙو اعليٰ ترين نظريو ايجاد ڪري رهيا هيا جو انساني معاملن ۾ ان جي سڌي سنئين مداخت جو تصور ڪرڻ مشڪل هيو. "پ" وانگر انهن به قابل ادراڪ خدا ۽ الوهي حقيقت جي ڪشف ۾ فرق ڪرڻ شروع ڪيو. جڏهن اسان پڙهون ٿا ته الوهي ڏاهپ خدا کي ڇڏي دنيا ۾ انسانيت جي تلاش ۾ رلڻ پنڻ لاءِ اچي وئي ته اسان کي بت پرستن جي اشطار عنت ۽ آئي سس جهڙين ديوين جي ياد اچي وڃي ٿي جيڪي پڻ انسانذات کي نجات ڏيارڻ لاءِ الوهي دنيا مان هيٺ لهي هن دنيا ۾ آيون هيون. عقلي (منطقي) ادب تقريبن 50 ق.م ۾ اسڪندريه ۾ عالمگير حيثيت اختيار ڪئي. اسڪندريه جي هڪڙي يهودي اتي جي هڪڙي اهم يهودي جماعت کي "دي وزڊم آف سولومن" ۾ خبردار ڪيو ته اهي پنهنجي چوڌاري موجود گمراهه ڪن يوناني ثقافت جي روڪ ٿام ڪن ۽ اهي پنهنجين روايتن سان سچا رهن: اهو يهواهه جو خوف آهي، نه ڪي يوناني فلسفو جنهن ۾ حقي ڏاهپ

سمايل آهي. يوناني ٻولي ۾ لکندي ان ڏاهپ (سوفيا) کي پڻ شخصي حيثيت ڏني ۽ دليل پيش ڪيو ته ان کي يهودي خدا کان جدا نٿو ڪري سگهجي:

"سوفيا خدا جي طاقت جو هڪڙو لهرو آهي، قادرمطلق جي عظمت جو خالص ظهور. تنهن ڪري ڪابه ناپاڪائي ان ڏانهن رستو لهي نه سگهندي، اها ابدي روشنيءَ جو هڪڙو اولڙو آهي. خدا جي عملي طاقت جو چمڪندر آئينو ان جي سخاوت جو عڪس."(72)

مٿيون اقتباس عيسائين لاءِ پڻ نهايت اهميت جو حامل ٿي ويو جڏهن انهن يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي شخصيت جي باري ۾ بحث ڪرڻ شروع ڪيو. بهرحال، يهودي ليکڪ بس، سوفيا کي اڻجاتل خدا جي هڪڙي رخ طور ڏٺو جنهن پاڻ کي انساني سمجهه مطابق روپ ڏنو آهي. اها (ڏاهپ) خدا آهي جيئن ان (خدا) پاڻ اسان تي پنهنجو پاڻ کي ظاهر ڪيو آهي، يعني خدا بابت انساني ادراڪ. جيڪو پراسرار طور تي خدا جي مڪمل حقيقت کان مختلف هيو جيڪو سدائين اسان جي سمجهه کان ٻاهر ئي رهندو.

"سليمان جي ڏاهپ" ("دي وزڊم آف سولومن") نالي ڪتاب جو ليکڪ يوناني فڪر ۽ يهودي مذهب جي ڇڪتاڻ کان واقف هيو. اسان ڏٺو آهي ته ارسطو جي خدا (جيڪو پنهنجي تخليق ڪيل دنيا کان مشڪل ئي آگاهه آهي) ۽ بائيبل جي خدا (جيڪو انساني معاملن ۾ گهري دلچسپي رکي ٿو) جي وچ ۾ هڪڙو نازڪ بلڪ ناقابل مفاهمت فرق موجود آهي. يوناني خدا انساني عقل ذريعي ڳولي سگهڻ جهڙو هيو جڏهن ته بائيبل جو خدا فقط ڪشف جي ذريعي ئي پنهنجو پاڻ کي انسانن جي سمجهه ۾ آڻيندو هيو. يهواهه کي هڪڙي خليج دنيا کان الڳ ڪيون پئي هئي، ليڪن يونانين کي يقين هيو ته عقلي ذات انسانن کي خدا جو تعلقدار بڻائي ڇڏيو هيو تنهن ڪري اهي خود پنهنجين ڪوششن سان ان تائين رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. تاهم وحدانيت پرست جڏهن به يوناني فلسفي جي محبت ۾ گرفتار ٿيا ته انهن اڪثر طور تي انهن جي خدا کي پنهنجو ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهُري اهو اسان جي ڪهاڻي جي وڏن موضوعن مان هڪڙو هوندو. اها ڪوشش ڪرڻ وارن ماڻهن منجهان پهريون شخص فلو (Philo) نالي (30 ق.م کان 45 عيسوي) اسڪندريه جو مشهور يهودي فلاسافر هيو. فلو افلاطوني خيالن جو ماڻهو هيو ۽ پنهنجي حق ۾ عقليت پسند فلاسافر طور امتيازي شهريت رکندڙ هيو. اهو خوبصورت يوناني ٻولي ۾ لکندو هيو ۽ لڳي ٿو ته اهو عبراني ٻولي ڪونه ڳالهائيندو هيو، پوءِ به اهو هڪڙو مخلص يهودي پڻ هيو ۽ شرعي حڪمن جو پابند هيو. ان کي پنهنجي خدا ۽ يونانين جي خدا جي وچ ۾ تضاد ڏسڻ ۾ ڪونه آيو. البت اهو چئي سگهجي ٿو ته فلو جو خدا يهواهه کان ڪافي مختلف نظر اچي ٿو. هڪڙي لحاظ کان فلو بائيبل جي تاريخي ڪتابن کان پريشان نظر اچي ٿو جن کي ان تمثيلي صورت ڏيڻ گهري ٿي: ياد رهي ته ارسطو تاريخ کي غير فلسفاڻو قرار ڏنو هيو: ان جي خدا کي انساني خاصيتون ڪونه هيون: مثال طور ائين چوڻ بلڪل غلط آهي ته اهو "ناراض" آهي. خدا

جي باري ۾ جيڪو ڪجهه اسان ڄاڻون ٿا اهو ان جي موجود هجڻ جي ڪليل حقيقت آهي. تڏهن به هڪڙي عملي يهودي هجڻ ڪري فلو يقين ٿي رکيو ته خدا پاڻ کي پيغمبرن تي آشڪار ڪيو هيو. اهو ڪيئن ممڪن ٿيو هيو؟

فلو انهيءَ مسئلي جي حل لاءِ خدا جي جوهر ("اوسيا" ousia) جيڪو مڪمل طور تي سمجهڻ کان مٿي آهي، ۽ دنيا ۾ ان جي ڪارروايئن، جن کي اهو ان جا اختيار ("ڊائنامڪس" dynamics) يا قوتون ("انرجيا" energeiai) سڏي ٿو،جي وچ ۾ اهم فرق بيان ڪرڻ ذريعي وضاحت پيش ڪئي. بنيادي طور تي اها سمجهاڻي "پ" ۽ عقلي ليکڪن طرفان بيان ڪيل حل واري ساڳي ڳالهه هئي. اسان خدا کي ڪڏهن به ان جي اصليت ۾ نٿا ڄاڻي سگهون. فلو ان کي موسيٰ عليه السلام کي اهو چوندي پيش ڪيو: "مون کي سمجهڻ انساني فطرت کان ڪجهه مٿيري ڳالهه آهي، جي ها، سڄو فلڪ ۽ ڪائنات، مون کي پاڻ ۾ سمائي نٿا سگهن."(73) پاڻ کي اسان جي محدود عقل مطابق بنائڻ لاءِ خدا پنهنجين قوتن ذريعي رابطو ڪري ٿو جيڪي افلاطون جي الوهي صورتن جهڙيون آهن (توڙي جو فلو هر وقت انهي ڳالهه سان سهمت نٿو رهي). اهي قوتون انساني ذهن جي ادراڪ ۾ اچڻ واريون اعليٰ ترين حقيقتون آهن. فلو انهن کي خدا مان آشڪار ٿيندڙ سمجهي ٿو بجاءِ ان جي جو افلاطون ۽ ارسطو ڪائنات ڪي مڪمل طور "علت اول" منجهان ظاهر ٿيندڙ سمجهيو هيو. انهن مان به قوتون خاص طور تي اهم آهن. فلو انهن کي شاهاڻي قوت سڏيو جيڪا خدا کي ڪائنات جي نظام ۾ ظاهر ڪري ٿي ۽ تخليقي قوت جنهن ذريعي خدا پاڻ کي رحمتن ۾ ظاهر ڪندو آهي، جيڪي اهو انسانن تي نازل ڪندو آهي. انهن مان ڪنهن به قوت يا اختيار کي الوهي جوهر(اوسيا) سان منجهائڻ نه گهرجي، جيڪو ناقابل فهم پراسراريت ۾ ويڙهيل آهي. اهي قوتون صرف اسان کي حقيقت جي هڪڙي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ڪن ٿيون جيڪا ان هر شي کان بالاتر آهي جنهن جو اسان ذهن ۾ تصور آڻيون. ڪجهه موقعن تي فلو خدا جي لاءِ واجب الوجود ("اسينشل بينگ"Essential Being) يعني "اوسيا" جي باري ۾ ڳالهائيندي چوي ٿو ته اهو شاهاڻي ۽ تخليقي قوت سان گڏجي هڪڙي قسم جي تثليث ناهي ٿو. مثال طور، جڏهن اهو ٻن ملائڪن سان گڏجي يهواهه طرفان حضرت ابراهيم عليه السلام سان مامري (Mamre) ۾ ملاقات واري ڪهاڻي جي تشريح ڪري ٿو ته اهو دليل سان ٻڌائي ٿو ته اها خدا جي جوهر (اوسيا)جي هڪڙي مجازي سمجهاڻي آهي ته ٻن وڏين قوتن سان اهو ڪير هيو.(74)

"ج" اها ڳالهه ٻڌي حيران ٿي وڃي ها ۽، دراصل، يهودين به فلو واري خدا جي تصور کي هميشه غيرمعتبر سمجهيو آهي. بهرحال عيسائين ان کي گهڻو مددگار سمجهيو ۽ يونانين، جيئن اسان کي معلوم ٿيندو، خدا جي ناقابل ادراڪ جوهر ۽ اسان لاءِ ان کي قابل فهم بنائڻ وارين قوتن جي وچ ۾ انهيءَ فرق کي مضبوطي سان پڪڙي رکيو. اهي الوهي ڪلام جي انهيءَ نظرئي کان پڻ متاثر ٿيا هيا. عقليت پسند ليکڪن وانگر فلو به

تصور ڪيوته خدا به تخليق جو هڪڙو چنٽو منصوبو بڻايو هوندو جيڪو افلاطون جي صورتن واري ولايت سان ٺهڪندڙ هيو. انهن صورتن کي پوءِ طبعي ڪائنات ۾ ڍاليو ويو. فلو هميشه مڪمل طور تي هم آهنگي ڪونه ٿو ڏيکاري. ڪڏهن اهو چوي ٿو ته ڪلام ("لاگوس" Logos) به ان جي قوتن مان هڪ آهي: ٻين موقعن تي لڳي ٿو ته اهو ان کي قوتن کان بالاتر سمجهي ٿو. مطلب، خدا جو اعليٰ ترين تصور جنهن کي انسان ماڻي سگهي ٿو. بهرحال، جڏهن اسان ڪلام ("لاگوس") تي غور و فڪر ڪيون ٿا ته اسان خدا جي مثبت علم تائين پهچي نٿا سگهون: اسان الهامي ادراڪ جي باري ۾ دليل واري مقصد جي پهچ کان اڳتي هليا ٿا ويون، جيڪو "سوچ جي طريقي کان مٿانهون، ڪنهن به سوچي سگهجڻ واري شي جي مقابلي ۾ وڌيڪ نفيس آهي."(75) اها هڪڙي اهڙي سرگرمي هئي جيڪا افلاطون واري جائزي يا استغراق ("ٿيوريا" theoria) جهڙي هئي. فلو اصرار ڪيوته اسان خدا جي ذات تائين ڪڏهن به پهچي نٿا سگهون: بس وڏي حقيقت جنهن جي باري ۾ اسان سوچي سگهون ٿا اها پرجوش مڃتا آهي ته خدا انساني ذهن جي سمجهه کان ماورا آهي.

اها ڳالهه ايتري مايوس ڪن ڪونهي جيتري معلوم ٿئي ٿي. فلو اڻڄاتل ڏانهن هڪڙي پرمسرت سفر جو بيان ڪري ٿو جنهن ان کي چوٽڪارو ۽ تخليقي توانائي ڏني. افلاطون وانگر ان به روح کي جلاوطني واري حالت ۾ سمجهيو مادي جي فطري دنيا ۾ ڦاٿل. ان کي لازمي طور خواهشن، حرص و هوا ۽ ڪاروهنوار کي پٺ پوئتي ڇڏي پنهنجي اصلي گهر يعني خدا ڏانهن پرواز ڪرڻ گهرجي، ڇوته اهي مادي دنيا جون شيون اسان کي ناقص دنيا ۾ ڦاسائي ٿيون رکن. آخرڪار روح هڪڙو وجدان حاصل ڪندو جيڪو ان کي انا جي پابندين کان آزاد ڪري هڪڙي وڌيڪ ڀرپور ۽ ڪامل حقيقت ڏانهن رفعت ڏيندو. اسان ڏٺو آهي ته خدا جو تصور اڪثر ڪري هڪڙي تخيلاتي مشق بڻيو رهيو آهي. پيغمبر سڳورن پنهنجي تجربي ۽ مشاهدي تي غور و فڪر ڪيو ۽ محسوس ڪيائون ته ان کي هڪڙي ذات سان ئي منسوب ڪري سگهجي ٿو جنهن کي انهن خدا ٿي سڏيو. فلو ڏيکاري ٿو ته مذهبي استغراق (مراقبي) کي تخليقيت جي ٻين صورتن سان گهڻي هڪجهڙائي آهي. اهو ٻڌائي ٿو ته اهڙا موقعا به آيا جڏهن اهو پنهنجن ڪتابن ۾ مٿاماري ڪندو رهيو مگر ڪا واٽ ڏسڻ ۾ ڪونه آيس، پر ڪڏهن ڪڏهن ان پاڻ کي خدائي اثر هيٺ محسوس ڪيو ٿي:

> "مان...... هڪدم هوشيار ٿي ويس، خيال برفباري وانگر واهيرو ڪري پئي آيا، ايترو جو الوهي پڪڙ جي اثر هيٺ مان جلالي جنون سان ڀرجي ويس ۽ هرشي، جاءِ، ماڻهن، حال، پنهنجو پاڻ، ڇا ٿي چيو ويو ۽ ڇا پئي لکيو ويو کان بي خبر ٿي ويس، ڇوته مون اظهار جي سگهه، خيال، زندگيءَ جو سرور، تيز نظر واري سوچ حاصل ڪري ورتا هيا."(76)

جلد ئي يهودين لاءِ اهو ناممڪن ٿي ويو تہ اهي يوناني دنيا سان ميل جول قائم رکي سگهن. فلو جي وفات واري سال اسڪندريہ ۾ يهودي برادري جي خلاف منظم قتلام شروع ٿي ويا هيا ۽ يهودي سورش جو خوف جتي ڪٿي محسوس ٿي رهيو هيو. جڏهن رومين پهرين صدي ق.م دوران اتر آفريڪا ۽ مشرق وسطيٰ ۾ پنهنجي سلطنت قائم ڪئي هئي تہ انهن پاڻ بہ يوناني ثقافت کي اپنايو هيو. پنهنجن موروثي ديوتائن کي يوناني ديوتائن سان گڏائي ڇڏيو هيو ۽ وڏي جوش جذبي سان يوناني فلسفي کي اختيار ڪيو هئائون. بهرحال، انهن يهودين خلاف يوناني دشمني کي پنهنجو ورثو ڪونہ بڻايو هيو. دراصل، اهي يونانين جي مقابلي ۾ يهودين کي گهٽو پانئيندا هيا. يوناني شهرن ۾ جتي رومين خلاف اجا نفرت باقي هئي اتي رومي يهودين کي ڪارائتو اتحادي سمجهندا هيا. يهودين کي مڪمل مذهبي آزادي مليل هئي: انهن جي مذهب کي قديم ورثو سمجهيو ويندو هيو ۽ ان جو احترام ڪيو ويندو هيو. يهودين ۽ رومين جي وچ ۾ تعلقات اڪثر ڪري سٺا هيا. فلسطين ۾ پڻ، جتي ڌاري حڪومت کي گهٽ برداشت ڪيو ويندو هيو سٺا هيا. پهرين عيسوي صدي دوران بہ رومي سلطنت ۾ يهوديت گهڻي مضبوط حيثيت ۾ هئي. سموري سلطنت جي آباديءَ جو ڏهون حصو يهودي مذهب کي مڃيندڙ هيو: فلو واري اسڪندريہ ۾ آباديءَ جو چاليهہ سيڪڙو ماڻهو يهودي هيا. رومي سلطنت ۾ ماڻهو نوان مذهبي حل تلاش ڪري رهيا هيا. توحيدي خيالن جو چرچو عام هيو ۽ مقامي ديوتائن کي هاڻي بس وڏيڪ دائري واري الوهي هستي جون ظاهري صورتون ئي سمجهيو ويندو هيو. رومي يهوديت جي اعليٰ اخلاقي ڪردار ڏانهن مائل ٿي ويا. اهي ماڻهو جيڪي طهر ڪرائڻ ۽ سموري توريت تي عمل ڪرڻ کان لهرائيندڙ هيا. هاڻي اڪثر ڪري صومعي (سائناگوگس) جا اعزازي ميمبر ٿي ويا ۽ "خدا کان خوف کائڻ وارا" سڏجڻ لڳا. انهن جو تعداد وڌندو رهيو: اهو پڻ پڌايو ويو آهي تہ فلاوين (Flavian) بادشاهن مان هڪڙي يهودي مذهب اختيار ڪيو هيو جيئن بعد ۾ قسطنطين (ڪانستنٽائن) عيسائي مذهب اختيار ڪيو هيو. بهرحال، فلسطين ۾ سياسي انتهاپسندن جي هڪڙي ٽولي رومي حڪومت جي مخالفت ڪرڻ شروع ڪئي. انهن 66 عيسوي ۾ روم جي خلاف هڪڙي بغاوت ڪئي ۽ حيرت انگيز طور تي چئن سالن تائين رومي فوجين سان مهاڏو اٽڪائيندي انهن کي پوئتي ڌڪي رکيائون. حڪمرانن کي انديشو ٿيو تہ اها بغاوت غيريهودي علائقن ۾ رهندڙ يهودين تائين پکڙجي ويندي تنهن ڪري اهي ان کي نهايت بيدردي سان ڪچلڻ تي مجبور ٿي ويا. 70 عيسوي ۾ نئين شهنشاهہ ويسپازين (Vespasian) جي فوجين آخرڪار يروشلم کي فتح ڪيو، عبادت گهر کي ساڙي ڊاهي پٽ ڪيائون ۽ شهر کي رومي شهر بڻائڻ لاءِ ان کي ايليا ڪئپيتولانا (Aelia Capitolana) سڏڻ شروع ڪيائون. يهودين کي هڪڙو ڀيرو وري جلاوطن ٿيڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو.

عبادتگاهہ جو نقصان، جيڪا نئين يهوديت لاءِ هڪڙو اتساهيندڙ عنصر ٿي وئي هئي، هڪڙي وڏي ڏک جو باعث هو پر پس منظر کي جاچڻ مان لڳي ٿو تہ فلسطين جي

يهودين، جيڪي عام طور تي غيريهودي علائقن ۾ رهندڙ يوناني ثقافت اپنايل يهودين کان ڪجهه وڌيڪ بنياد پرست هيا. پاڻ کي انهيءَ تباهي لاءِ اڳيئي تيار ڪري ڇڏيو هيو. ارضِ مقدس ۾ گهڻائي فرقا پيدا ٿي ويا هيا جن پاڻ کي مختلف نمونن سان يروشلم جي عبادت گهر کان لا تعلق ڪري ڇڏيو هيو. اسيني (Essenes) ۽ قمران (Qumran)فرقي وارن کي يقين هيو ته عبادت گهر حرام خوري ۽ برائي جو گڙهه ٿي ويو هيو. اهي الڳ ٿلڳ ٿي ڌار جماعتن جي صورت ۾ رهڻ لڳا هيا. مثال طور، مردار سمنڊ جي پر ۾ راهباڻي نموني ۾ رهندڙ برادري. انهن کي يقين هيو ته اهي هڪڙي نئين عبادت گهر جي تعمير ڪري رهيا آهن، جيڪو هٿن سان ٺهيل ڪونه هوندو. انهن جو هڪڙو روحاني عبادت گهر هوندو. جانورن جي قرباني وارين پراڻين رسمن جي بجاءِ انهن پاڻ کي پاڪ پوتر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ پاڪائي واري غسل ("بپتسمه") جي رسمي ادائگين ۽ عوامي دعوتن ذريعي گناهن جي معافي گهريائون. خدا پٿر مان ٺاهيل عمارت جي بجاءِ محبت ڪرڻ واري جماعت جي وچ ۾ رهڻ پسند ڪندو هوندو.

فلسطين جي يهودين مان سڀ کان وڌيڪ ترقي پسند فريسي هيا جن اسينين جي حل واري نقطه نظر کي گهڻو خاص طبقاتي خيال تصور ڪيو. جديد عهدنامي ۾ فريسين کي پيير ڪوڙي ڪوڙ هٽندڙ ۽ وڏا منافق طور ڏيکاريو ويو آهي. اهو پهرين صدي عيسوي واري تنازعي جي بگاڙ وارن عملن جو نتيجو آهي. فريسي راسخ العقيده روحاني يهودي هيا. انهن جو عقيدو هيو ته سموري اسرائيل کي پروهتن جي پلاري قوم سڏيو ويو هيو. خدا عبادت گهر سان گڏوگڏ معمولي گهر ۾ به موجود هوندو آهي. نتيجي ۾ اهي سرڪاري مذهبي طبقي طور زندگي گذارڻ لڳا ۽ پاڪائي جي خصوصي احڪامن جي بجاآوري ڪندا هيا جنهن جي صرف انهن جي پنهنجن وسندين ۾ عبادت گهر ۾ رسمي طور ادائگي ٿيندي هئي. انهن پاڪائي جي حالت ۾ پنهنجو کاڌو کائڻ تي زور ڏنو ڇو ته انهن جو يقين هيو ته هر اڪيلي يهودي جي کاڌي واري ميز عبادتگاهه ۾ خدا جي قربان گاهه وانگر آهي. انهن روز مرهه جي زندگي ۾ نهايت معمولي ڳالهين ۾ به خدا جي موجودگيءَ جي تصور کي هٿي ڏني. يهودي هاڻي پروهتي طبقي جي ٿياڪڙي کان سواءِ ۽ ڏکين رسمي ادائگين کان سواءِ سڌو سنئون خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهيا ٿي. اهي پنهنجن پاڙيسرين سان رحمدلي واري سلوڪ ذريعي گناهن جي تلافي ڪري سگهيا ٿي. توريت ۾ خيرخيرات کي نهايت اهم مذهبي فرض قرار ڏنو ويو هيو. جڏهن ٻه يا ٽي يهودي گڏجي توريت جي تلاوت ڪندا آهن ته خدا انهن جي وچ ۾ موجود هوندو آهي. صديءَ جي اوائلي سالن ۾ به مخالف فرقا پيدا ٿي ويا هيا: هڪڙي فرقي جي شمائي اڪبر (Shanmai the elder) اڳواڻي ڪري رهيو هيو جيڪو گهڻو ڪٽر سيو هئي جي اڳواڻي ربي هليل اڪبر (Rabbi Hillel the elder) ڪري رهيو هيو جيڪو فرقو گهڻي قدر فريسي جماعت طور گهڻو مشهور ٿي ويو. هڪڙي روايت آهي ته هڪڙي ڏينهن هڪڙو بت پرست هليل وٽ آيو ۽ ان کي چيائين ته اهو انهيءَ شرط سان يهوديت قبول ڪرڻ لاءِ تيار آهي

جيڪڏهن "اوستاد" ان کي سمورو توريت زباني ٻڌائي ۽ جڏهن، تہ اهو هڪڙي ٽنگ تي بيٺو هجي. هليل جواب ڏنو: "ٻين کي اهو ڪم ڪرڻ لاءِ ڪڏهن بہ نہ چئو جيڪو توهان پاڻ ڪڏهن بہ نہ ڪيو هجي. اهوئي سموري توريت جو تت آهي: وچ ۾ اهو سڀ."(77)

70 عيسوي جي تباهہ کان سال تائين فريسي فلسطيني يهوديت جو نهايت محترم ۽ اهم فرقو ٿي ويو هيو. انهن پنهنجن ماڻهن تي اڳ ۾ ئي واضح ڪري ڇڏيو هيو تہ خدا جي عبادت ڪرڻ لاءِ انهن کي ڪنهن بہ عبادت گهر جي عمارت جي ضرورت ڪونهي، جيئن هن مشهور ڪهاڻي ۾ بيان ٿيل آهي:

"هڪڙو ڀيرو جڏهن ربي يوحانان بن ذڪي يروشلم جي زيارت لاءِ روانو ٿيو هيو تہ ربي جوشوعا ان جي پٺيان اتي پهتو هيو ۽ عبادت گهر کي تباهي واري حالت ۾ ڏٺو هئائين. 'اسان کي حيف هجي!' ربي جوشوعا چيو 'جو هي اها جاءِ جتي اسرائيل جون يادگار شيون سدارو حاصل ڪرڻ لاءِ رکيل هيون، برباد لڳي پئي آهي!'

'منهنجا پٽ' ربي يوحانان چيو 'ڏکارو نہ ٿي اسان وٽ تلافي جي ٻي ڳالهہ آهي، هن جيتري ئي ڪارائتي. خبر اٿئي اها ڪهڙي آهي؟ اهو رحمدلي واري پيار جو عمل آهي، جيئن هيئن چيل آهي: 'مان رحم کي پسند ڪريان ٿو مون کي قرباني جي ضرورت ڪونهي.'"(78)

اهو ٻڌايو ويو آهي تہ يروشلم جي فتح کان پوءِ انهي ٻرندڙ شهر مان ربي يوحانان کي تابوت ۾ رکي سمهاري لڪائي ٻاهر ڪڍي ويا هيا. اهو يهودي بغاوت جي خلاف هو ۽ ان جو خيال هو تہ يهودي بغير رياست جي وڌيڪ بهتر حال ۾ رهندا. رومين ان کي يروشلم جي اولهہ ۾ جبنہ (Jabneh) جي مقام تي هڪڙي خود مختيار فريسي وسندي آباد ڪرڻ جي اجازت ڏني. فلسطين ۽ بابل ۾ بہ اهڙي قسم جون برادريون قائم ڪيون ويون جيڪي هڪ ٻئي سان قريبي رابطن ۾ رهنديون هيون. انهن برادرين دانشور پيدا ڪيا جن کي تانيم (Tannaim) سڏيو ويندو هيو انهن ۾ خود ربي يوحانان، صوفي ربي اڪيوا(Akiva) ۽ ربي اشمائيل (Ishmael) شامل هيا: انهن هڪڙي مشنا (Mishnah) ترتيب ڏني يعني يهودي زباني شريعت جا قانون جن موسوي شريعت جي وقتائتي جوڙجڪ ڪئي. ان کان پوءِ دانشورن جي هڪڙي نئين لڏي جن کي اموريم (Amoraim) سڏيو ويندو هيو مشنا جو تفسير شروع ڪيو ۽ مقالا لکيا جن کي گڏيل طور تي "تلمود" ـ ڏيو ويندو آهي. دراصل بہ تلمود ترتيب ڏنا ويا هيا. يروشلم وارو تلمود جيڪو چوٿين صدي جي آخر ڌاري مڪمل ٿيو هيو ۽ بابل وارو تلمود جنهن کي وڌيڪ معتبر سمجهيو وڃي ٿو ۽ اهو پنجين صدي جي آخر تائين مڪمل ڪونہ ٿيو هيو. اهو عمل جاري رهيو ۽ دانشور نسل در نسل تلمود تي تبصرا ۽ پاڻ کان اڳ گذريل (پيشرو) ڏاهن جي ترديد يا وضاحت ڪندا رهيا. اها قانوني ٽيڪاٽپڻي ڪا بي مقصد ڪونهي جيئن ڌاريا (غيريهودي) اٿين سوچڻ جو لاڙو رکن ٿا. اهو خدا جي ڪلام (قول) تي هڪڙو اڻکٽ غوروفڪر هيو. يعني نئون

مقدس حرم. تفسير جو هر تهہ نئين عبادت گاهہ جي ديوارن ۽ ورانڊن جي نمائندگي ڪري ٿو پنهنجن ٻانهن منجهہ مقدس جاءِ تي خدا جي موجودگي.

يهواهہ سدائين ماورائي معبود رهيو هيو. جيڪو ٻاهران ۽ مٿان ڪان انسانن کي هدايتون جاري ڪندو هيو. ربين ان کي انسانذات ۽ روزمره واري زندگيءَ جي معمولي ڳالهين منجهہ بہ نجي طور موجود ڏيکاريو. عبادتگاهہ جي نقصان ۽ هڪڙي وڏيڪ جلاوطني جي هيانءَ ڏاريندڙ تجربي کان پوءِ يهودين پنهنجي وچ ۾ رهڻ واري هڪڙي خدا جي ضرورت محسوس ڪئي. ربين خدا جي باري ۾ ڪو روايتي عقيدو ڪونہ گهڙيو. ان جي بجاءِ انهن ان کي تقريبن ڏسڻ (مرئي) جي حد تائين حاضر محسوس ڪيو. انهن جي روحانيت کي "عامياڻو تَصَوّف"(79) قرار ڏنو ويو. تلمود جي بلڪل شروعاتي حصن ۾ خدا جو باطني طبعي مظاهر ۾ تجربو ڪيو ويو. ربين مقدس روح جي ڳالهہ ڪئي جنهن تخليق ۽ خانقاهہ جي تعمير جي عمل جي نگراني ڪئي هئي، پنهنجي موجودگي تيز هوا يا پڙڪندڙ باهہ ۾ محسوس ڪرائي هئائين. ٻين ان کي گهنٽين جي ٽڻ ٽڻ ۾ يا تيز آوازن ۾ ٻڌو. مثال طور هڪڙي ڏينهن ربي يوحانان ويٺو حزقيل عليہ السلام واري رُٿ جي ڪشف تي بحث ڪري رهيو هيو تہ اوچتو آسمان مان هڪڙي باهہ نازل ٿي ۽ ان جي پرسان ملائڪ بيٺا هيا: آسمان منجهان هڪڙي آواز تصديق ڪئي تہ خدا طرفان ربي کي خاص مشن سونپيل آهي.(80)

انهن جو موجدگيءَ جي باري ۾ احساس ايترو تہ مضبوط هيو جو ڪنهن بہ روايتي يا اعتراضي عقيدن جوسوال ئي پيدا ڪونہ ٿي ٿيو. ربي وقت بہ وقت خيال ظاهر ڪندا رهندا هيا تہ طورسينا جبل جي پاڙ وٽ جيڪي بہ اسرائيلي بيٺل هيا انهن مان هرهڪ خدا جو مختلف نموني ۾ تجربو ڪيو هيو. ائين سمجهوتہ خدا پاڻ کي هرهڪ ماڻهوءَ لاءِ "هرهڪ جي سمجهہ ۽ ادراڪ مطابق" ٻڌائي ڇڏيو هيو.(81) جيئن هڪڙي ربي بيان ڪيو "خدا پاڻ کي انسان تي جابراڻي نموني ظاهر ڪونہ ڪندو آهي، بلڪ متناسب طورتي ماڻهوءَ جي ان کي برداشت ڪرڻ جي سگهہ مطابق ايندو آهي."(82) ربين جي انهي نهايت اهم ترين بصيرت جو مطلب هيوتہ خدا کي هڪڙي ترڪيب ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي، توڙي جو اهو هرڪنهن لاءِ ساڳيو آهي: اهو بنيادي طور هڪڙو داخلي تجربو آهي. هرمرد يا عورت خدا جي حقيقت جو پنهنجي جداگانہ انداز ۾ تجربو ڪن ٿا تہ جيئن اهي پنهنجي مخصوص مزاج جي تقاضا پوري ڪري سگهن. ربين زور ڏئي چيوتہ هرهڪ پيغمبر خدا جو تجربو مختلف نموني ۾ ڪيو هيو ڇوتہ هر پيغمبر جي شخصيت ان جي خدائي تصور تي اثر انداز رهي هئي. اسان کي معلوم ٿيندوتہ ٻين وحدانيت پرستن بہ ڪافي حد تائين ساڳيو نقطہ نظر اختيار ڪيو. اڄ بہ يهوديت ۾ خدا جي متعلق نظرياتي خيال ذاتي معاملو آهي ۽ ڪنهن بہ اختياري طرفان نافذ ڪونہ ڪيا ويندا آهن.

ڪوبہ سرڪاري عقيدو خدا جي باطني حيثيت کي محدود ڪري ڇڏيندو. ربين نشاندهي ڪئي تہ اهو مڪمل طورتي ناقابل ادراڪ آهي. حضرت موسيٰ عليه السلام

پڻ خدا جي راز تان پردو هٽائي ڪونہ سگهيو هيو: گهڻي تحقيق کان پوءِ بادشاهہ حضرت دائود عليه السلام اقرار ڪيو هيوتہ ان کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪرڻ اجائي ڳالهہ آهي، ڇوتہ اهو انساني ذهن ۾ سمائجڻ کان گهڻو مٿانهون آهي.(83) يهودين کي مورڳو ان جو نالو وٺڻ کان بہ منع ڪيل هئي، اها ان ڳالهہ جي زبردست يادداني هئي تہ ان کي بيان ڪرڻ جي.ڪابہ ڪوشش بيڪار ويندي: الوهي نالي کي "ي هہ و هہ" (YHWH) جي صورت ۾ لکيو ويو هيو۽ صحيفي جي ڪنهن بہ تلاوت ۾ ان کي اچاريو ڪونہ ويندو هيو. اسان خدا جي ڪارنامن جو فطري طور حمد تہ ڪري سگهون ٿا پر، جيئن ربي هُنا (Huna) چيو اها ڳالهہ فقط سموري حقيقت جي محض هڪڙي معمولي جهلڪ آهي: "انسان گجگوڙ سامونڊي واچوڙي، طوفان، ڪائنات جي نظام خود پنهنجي خاصيت جي باري ۾ ڪجهہ ٻڌائڻ کان قاصر آهي: پوءِ اهو شاهن جي شهنشاهہ جي نمونن کي سمجهڻ جي اهليت رکڻ جي ڀاڙ ڪيئن ٿو هٽي سگهي؟"(84) خدا جي تصور جو اصل مقصد واضح حل تلاش ڪرڻ نہ پر زندگي جي اسرار ۽ ڳجهہ جي احساس کي همٿائڻ هيو. ربين تہ مورڳو اسرائيلين کي عبادتن دوران وري وري خدا جو حمد بيان ڪرڻ کان منع ڪئي هئي، ڇو تہ انهن جا لفظ ناقص ٿي سگهيا ٿي.(85)

ان ماورائي ۽ ناقابل ادراڪ هستيءَ جو دنيا سان ڪهڙو تعلق ٿي سگهيو ٿي؟ ربين ان جي باري ۾ پنهنجي سوچ کي هڪڙي انوکي انداز ۾ بيان ڪيو "خدا هن دنيا جو هڪڙو مقام آهي پر دنيا ان جو ٺڪاڻو ڪونهي."(86) حقيقت اها آهي تہ خدا دنيا کي پنهنجي گهيري ۽ قبضي ۾ وٺي رکيو آهي، پر اهو ٻين مخلوقن وانگر ان ۾ رهائش پذير ڪونهي. پنهنجن پسنديده تصورن مان هڪڙي ۾ تمثيل ۾ انهن اهو چيوتہ خدا دنيا ۾ ائين سمايل آهي جيئن روح بدن ۾. اهو حاضر مگر ماورا آهہ. وري انهن چيوتہ خدا هڪڙي گهوڙي سوار وانگر آهي: سوار جو دارو مدار جانور تي هوندو آهي، پر جڏهن اهو گهوڙي تي آهي تہ اهو ان کان بالاتر آهي ۽ واڳون ان جي اختيار ۾ آهن. اهي بس تشبيهون ۽ استعارا آهن، اڪثر طور تي نامناسب: اهي پنهنجي زندگيءَ جي دوران اسانجي ڪنهن ٻوائتي ۽ ناقابل بيان شي کي بيان ڪرڻ جي تخلياتي ڪوششون آهن. جڏهن انهن ڌرتي تي خدا جي موجودگيءَ جي باري ۾ ڳالهہ ڪئي ٿي تہ اهي بائيبلي ليکڪن وانگر محتاط هيا. خدا جي انهن نشانين کي واضح ڪرڻ لاءِ جن کي اهو اعليٰ الوهي مام منجهان ڏسڻ جي اسان کي اجازت ڏئي ٿو جيڪا پهچ کان ٻاهر آهي. انهن ي هہ و هہ جي "جلال" جي ۽ مقدس روح جي تشبيهن کي پسند ٿي ڪيو جيڪي ان ڳالهہ لاءِ مسلسل يادداني ڪرائيندڙ هيون تہ جنهن خدا جو اسان تجربو ڪيون ٿا اهو الوهي حقيقت جي جوهر سان هڪجهڙائي نٿو رکي.

خدا جي لاءِ ربين جي پسنديده نالن مان هڪڙو شيڪناه (Shekineh) هيو جيڪو عبراني ٻولي جي لفظ شيڪن (Shekan) مان نڪتل هيو ان جو مطلب "گڏ اچي رهڻ" يا ڪنهن جو خيمو کوڙڻ هيو. هاڻي جڏهن عبادت گهر هٽن مان هليو ويو هيو تہ هنڌين

ماڳين رولاڪين دوران بني اسرائيل سان گڏوگڏ رهڻ واري خدا جي تصور خدا تائين رسائي تي سگهڻ واري خيال کي جنم ڏنو. ڪن جو چوڻ هيوتہ شيڪناه، جيڪو ڌرتي تي پنهنجن ٻانهن سان گڏ رهيو ٿي اهو اجا تائين عبادت گهر واري ٽڪري تي رهندو هيو. توڙي جو اهو عبادت گهر تباهہ ۽ برباد ٿي ويو هيو. ٻين ربين راءِ پيش ڪئي تہ عبادت گهر جي تباهي شيڪناه کي يروشلم مان آزاد ڪري ڇڏيو هيو ۽ ان کي باقي بچيل دنيا کي آباد ڪرڻ جي اجازت ڏني هئي.(87) الوهي "جلاءُ" يا مقدس روح وانگر شيڪناه هڪڙي الڳ الوهي هستي طور پراسرار ڪونہ هيو پر ڌرتي تي خدا جي موجودگي وانگر هيو. ربين پوئتي مڙي پنهنجن ماڻهن جي تاريخ تي نظر ڊوڙائي ۽ ڏنائون تہ اهو هميشه انهن سان گڏوگڏ رهيو هيو:

"اچو ۽ ڏسو تہ اسرائيلي خدا کي ڪيترا پيارا آهن. چوتہ اهي جتي جتي بہ ويا تہ شيڪناه انهن جي پٺيان پٺيان ويو جيئن اهو چيل آهي، 'ڇا مون پاڻ کي توهان جي ابن ڏاڏن جي گهر ۾ ظاهر نہ ڪيو جڏهن اهي مصر ۾ هيا؟' بابل ۾ بہ شيڪناه انهن سان گڏ هيو جيئن اهو چيل آهي، 'توهان جي خاطر مان بابل آيو آهيان.' ۽ جڏهن مستقبل ۾ بني اسرائيل کي ضرورت پوندي تہ ان وقت بہ شيڪناه انهن سان گڏ هوندو جيئن اهو چيل آهي، 'مالڪ يعني توهان جو خدا توهان جي سگهہ کي بدلائيندو.' يعني تہ خدا توهان جي سگهہ سان موٽي ايندو."(88)

اسرائيل ۽ ان جي خدا جي وچ ۾ تعلق ايترو مضبوط هيو جو جڏهن ان ماضي ۾ انهن کي ڇوٽڪارو ڏياريو هيوتہ اسرائيلي خدا کي ٻڌائيندا هئا "تو پنهنجو پاڻ کي ڇوٽڪارو ڏيارو."(89) ربين پنهنجي مخصوص يهودين واري انداز ۾ خدا جي ڇاڻ کي نفس سان تشبيهہ ڏيڻ شروع ڪيو هيو. جنهن کي هندو آتما سڏيندا هيا.

شيڪناه جي تصور جلاوطنن جي ذهن ۾ اهو خيال پيدا ڪرڻ ۾ مدد ڪئي تہ اهي جتي بہ هوندا آهن خدا انهن سان گڏ هوندو آهي. شيڪناه جي باري ۾ ربي چوندا هياتہ اهو غيريهودي علائقن ۾ قائم هڪڙي صومعي (سائناگوگ) ڪان ٻي ڏانهن ويندو رهندو آهي. ٻين چيو ٿي تہ اهو سائناگوگ جي دروازي تي بيٺو هوندو آهي ۽ تعليم گهر ڏانهن ويندڙ رستي تي يهودي جيڪو بہ قدم کڻندو آهي ان جي هر وک تي اهو ان کي دعائون ڏيندو آهي. شيڪناه ان وقت بہ سائناگوگ جي دروازي تي بيٺو هوندو آهي جڏهن يهودي اتي گڏجي "شيما" جو ورد ڪندا آهن.(90) ابتدائي عيسائين وانگر اسرائيلن کي ربين همٿايوتہ اهي پاڻ کي "هڪ روح ۽ هڪ جسم" سان متحد برادري سمجهن.(91) برادري جڻ هڪڙي نئين عبادتگاهہ هئي جنهن ۾ حاضروناظر خدا رهندو هيو: ائين جڏهن اهي سائناگوگس ۾ داخل ٿيندا آهن ۽ گڏجي هڪڙي ڏن، هڪ سوچ ۽ هڪڙي ئي آواز سان شيما پڙهندا آهن تہ خدا انهن جي وچ ۾ موجود هوندو آهي. پر اهو برادري ۾ سرتال جي

هم آهنگي جي ڪمي کان نفرت ڪندو آهي ۽ آسمان ڏانهن موٽي ويندو آهي، جتي ملائڪ "هڪ آواز ۾ ۽ هڪ سُر سان" ان جو حمد ڪندا آهن.(92) آسمان تي خدا ۽ اسرئيل جو شاندار اتحاد ان وقت ممڪن ٿيندو جڏهن ڌرتي تي اسرائيلين جو پاڻ ۾ اتحاد موجود هوندو: ربي انهن کي هر وقت پڌائيندا رهندا هيا ته جڏهن يهودين جي ڪا جماعت گڏجي توريت جو ورد ڪندي آهي ته شيڪناه انهن منجهه اچي ويهندو آهي.(93)

جلاوطني دوران يهودين آسي پاسي واري دنيا جي سختي محسوس ڪئي هئي. خدا جي حاضر هجڻ واري انهي تصور انهن کي هڪڙي مهربان خدا جي پاڇي هيٺ هجڻ جو احساس ڪرڻ ۾ مدد ڪئي. جڏهن اهي پنهنجا چمڙي ۾ بند ٿيل تعويذ ("تفيلن" tfillin) ٻانهن ۽ نراڙ تي ٻڌن، جهالر وارا عبادتي ڪپڙا پهرين ۽ پنهنجن دروازن تي "شيما" جا لفظ لکيل پردا ("ميزوزا" Mezuzah) لڙڪائين، جيئن "ڊيوٽيرونومي" ۾ هدايت ٿيل آهي، ته انهن کي انهن مبهم ۽ انوکين شين جي باري ۾ ڪنهن کي کولي ٻڌائڻ جي ڪوشش ناهي ڪرڻي. ائين ڪرڻ سان انهن جي اهميت گهٽجي ويندي. ان جي بجاءِ خدا جي ٻاجهه ڏانهن ماڻهن جو ڌيان ڇڪائڻ لاءِ يهودين طرفان انهيءَ مذهبي فرض جي بجاآوري لاءِ انهن کي همٿائڻ گهرجي: "اسرائيل پيارو آهي! بائيبل ان کي يهوديت سان سيني پاسن کان گهيري ٿو: نراڙ ۽ ٻانهن تي تعويذ، دروازي تي آيتن وارو پوش، انهن جي ڪپڙن تي جهالر."(94) اهي انهن زيورن واري سوڪڙي جي مثال هيا جيڪي ڪو بادشاهه پنهنجي زال کي پاڻ کي وڌڻ ۽ خوبصورت بڻائڻ لاءِ ڏنا هجن. اهو آسان ڪونه هيو. تلمود ۾ اهو ڏيکاريل آهي ته ڪجهه ماڻهو سوچيندا هيا ته آيا خدا انهي اونداهي دنيا ۾ ڪو فرق آڻي سگهي ٿو يا نه.(95) ربين جي روحانيت يهوديت ۾ هڪڙي معمول جي ڳالهه ٿي وئي، رڳو انهن ۾ نه جيڪي يروشلم مان ڀڄي ويا هيا پر انهن يهودين ۾ به جيڪي سدائين غيريهودي علائقن ۾ رهندا آيا هيا. اهو انهيءَ ڪري ڪونه هيو ته ڪو يهوديت مضبوط نظرياتي بنياد تي بيٺل هئي: شريعت جا ڪيترائي عمل ڪوئي منطقي مفهوم ڪونه رکندا هيا. ربين جو مذهب انهيءَ ڪري قبول ڪيو ويو هيو جو اهو ڪار آمد ثابت ٿيو هيو. ربين جي بصيرت پنهنجن ماڻهن کي مايوس ٿيڻ کان بچائي ورتو هيو.

بهرحال، اهڙي قسم جي روحانيت صرف مردن لاءِ هئي، جيئن ته عورتن لاءِ اهو ضروري ڪونه هيو تنهن ڪري انهن کي ربي ٿيڻ، توريت پڙهڻ يا صومعي (سائناگوگ) ۾ وڃي عبادت ڪرڻ جي اجازت ڪونه هئي. خدا جو مذهب به ان زماني جي ٻين نظرين جهڙوئي موروثي ٿيندو پئي ويو. عورتن جو ڪردار صرف گهر ۾ رهي مذهبي رسمن جي پاڪيزگي کي برقرار رکڻو هيو. يهودين پنهنجين مختلف شين کي الڳ ڪرڻ ذريعي گهٽي عرصي تائين ماحول کي پاڪ رکيو هيو ۽ انهيءَ جذبي ۾ عورتون انهن جي مرداڻي لڏي کان هڪڙي الڳ حقير جنس ٿي ويون هيون، بلڪل ائين جيئن اهي پنهنجن بورچيخانن ۾ کير کي گوشت کان الڳ ڪري رکنديون هيون. عملي طور انهيءَ جو مطلب اهو هيو ته انهن کي ڪمتر سمجهيو ويندو ٿو. توڙي جو ربين انهن کي تعليم ڏني

هئي تہ نياڻيون خدا جي رحمت آهن. پوءِ بہ مردن کي هدايت ڪئي وئي تہ اهي صبح جي عبادت ۾ خدا جو شڪر ادا ڪن تہ ان انهن کي غيريهودي، غلام يا عورت ڪونہ بڻايو. البت شاديءَ کي هڪڙو مقدس فرض ۽ خانداني زندگي کي پاڪ قرار ڏنو ويو هو. ربين قانونسازي ۾ ان جي تقديس تي زور ڏنو جنهن کي اڪثر غلط مفهوم ۾ ورتو ويندو هيو. جڏهن حيض جي ڏينهن ۾ عورت سان حق ادائي ڪرڻ جي منع ٿيل هئي تہ اهو انهيءَ ڪري ڪونہ هيو تہ انهن کي گندو يا بڇان وارو سمجهجي. حيض جي ڏينهن ۾ عورت سان جنسي عمل ڪرڻ کان پرهيز جو عرصو مخصوص ڪرڻ جو مقصد اهو هيو تہ مرد پنهنجي زال کي غير اهم شي نہ سمجهي: "ڇوتہ مرد پنهنجي زال سان گهڻو رائل مائل ٿي ويندو آهي ۽ ان کان خفا ٿيڻ لڳندو آهي، انهيءَ ڪري توريت جو چوڻ آهي تہ اها حيض جي دوران ستن ڏينهن تائين جنسي عمل جي قابل نہ رهندي تہ ان کان پوءِ اها ايترو پياري لڳندي جيئن شادي جي پهرين ڏينهن هئي."(96) ڪنهن تهوار جي ڏينهن تي صومعي (سائناگوگ) وڃڻ کان اڳ مرد لاءِ حڪم هيو تہ اهو مذهبي رسم طور غسل ڪري انهيءَ ڪري نہ تہ ڪو اهو ڪنهن بہ نموني ۾ ناپاڪ آهي. پر پاڻ کي مقدس عبادت لاءِ وڌيڪ صاف سٿرو ڪرڻ لاءِ. انهيءَ ئي مقصد پٽاندڙ عورت کي حڪم ڏنل هيو تہ حيض جا ڏينهن گذرڻ کان پوءِ رسمي غسل ڪري تہ جيئن اڳتي جي پاڪائي لاءِ پاڻ کي تيار رکي: پنهنجي مڙس سان جنسي لاڳاپا بحال ڪرڻ. اهڙي انداز ۾ جنسي عمل جي مقدس (پاڪ) هجڻ جو تصور عيسائيت ۾ اوپرو هيو.عيسائيت ۾ ڪڏهن ڪڏهن خدا ۽ جنسي عمل کي باهمي طور اڻ نهڪندڙ سمجهيو ويو. بيشڪ بعد وارن يهودين انهن ربيائي هدايتن جي غلط تشريح ڪئي پر ربي حضرات خود مجرد، راهباڻي ۽ ماحول کان انڪاري روحانيت جي حمايت ڪونہ ڪندا هيا.

ان جي برخلاف انهن تاڪيد سان چيوتہ خوش و خرم رهڻ يهودين جو فرض هيو. انهن اڪثر اها تصوير ڪشي ٿي ڪئي تہ مقدس روح يعقوب عليه السلام، دائود عليه السلام جهڙن بائيبلي ڪردارن کي، جڏهن اهي بيمار يا پريشان (ناخوش) هوندا هيا تہ، ڇڏي ويندو هيو.(97) جڏهن اهي محسوس ڪندا هياتہ روح انهن کي ڇڏي ويو آهي تہ ڪڏهن ڪڏهن زبور 22 ۾ حوالي طور آيل جملا چوندا هيا: "منهنجا خدا، منهجا خدا، تو مون کي ڇو ڇڏي ڏنو؟" اها ڳالهہ يسوع (عيسيٰ)عليه السلام جي صليب تان ڪيل پراسرار پڪار جي باري ۾ هڪڙو دلچسپ سوال پيدا ڪري ٿي. جڏهن ان انهن لفظن کي ورجايو. ربين اها تعليم ٿي ڏني تہ خدا اهو نٿو چاهي تہ مرد يا عورتون تڪليف ۾ هجن. جسم جو احترام ۽ خيال (سنڀال) ڪرڻ گهرجي، ڇوتہ اهو خدا جي نظر ۾ هوندو آهي. شراب يا جنس جهڙين لذتن کان پاسو ڪرڻ سان گناهہ بہ ٿي سگهيو ٿي، ڇوتہ خدا اهي شيون مرد جي تفريح لاءِ مهيا ڪيون هيون. خدا تڪليف ۽ زهدورياضت ۾ ملڻ وارو ڪونہ هيو. جڏهن انهن پنهنجن ماڻهن تي زور ڏنوتہ اهي مقدس روح جا "حامل" بڻجڻ لاءِ عملي طريقو اختيار ڪن تہ هڪڙي لحاظ کان اهي انهن کي اهو

چئي رهيا هيا تہ پنهنجي پاڻ لاءِ خدا جو تصور اهي خود پيدا ڪن. انهن اها تعليم ڏني تہ اهو ڀڏائڻ آسان ڪونهي تہ خدا جو ڪم ڪٿان شروع ٿئي ٿو ۽ انسان جو ڪٿي ختم ٿئي ٿو. پيغمبر سڳورن هميشه پنهنجي بصيرت مطابق خدا کي زمين تي حاضرناظر ڀڏايو هيو. هاٽي ربي هڪڙي اهڙي ڪم ۾ مشغول نظر آيا جيڪو هڪ ئي وقت انساني بہ هيو تہ الوهي بہ هيو. جڏهن انهن نئين شريعت جي تشڪيل ڪئي تہ خدا جو بہ. تہ پنهنجو بہ خيال ڪيائون. دنيا ۾ توريت جو تعداد وڌائڻ سان اهي دنيا ۾ خدا جي موجودگي کي وسيع ڪري رهيا هيا ۽ ان کي وڌيڪ اثرائتو بہ بڻائي رهيا هيا. خود انهن کي بہ توريت جهڙو احترام ملڻ لڳو: اهي شريعت ۾ پنهنجي مهارت جي ڪري ڪنهن بہ شخص جي مقابلي ۾ وڌيڪ ”خدانما“ (خدا جهڙا) هيا.(98)

ڳجهي (باطني) خدا جي انهي احساس انسانذات کي قابل احترام سمجهڻ لاءِ يهودين جي رهنمائي ڪئي. ربي اڪيوا تعليم ڏني تہ يهودي (”متزوا“ Mitzvah): ”توکي پنهنجي پاڙيسريءَ سان ائين محبت ڪرڻي آهي جيئن تون پاڻ سان ڪرين ٿو اهو ئي توريت جو مکيہ اصول آهي.“(99) ڪنهن ساٿي انسان سان زيادتيون خود خدا جو انحراف ڪرڻ برابر هيون، جنهن مرد ۽ عورت کي پنهنجي شبيهہ ڏئي تخليق ڪيو هيو. انهيءَ حرڪت کي لادينيت ۽ خدا کي نظرانداز ڪرڻ جو هڪڙو گهناخي وارو عمل قرار ڏنو ويو. انهيءَ ڪري قتل کي سڀني ڏوهن کان سنگين قرار ڏنو ويو ڇوتہ اها هڪڙي بي حرمتي ۽ مذهبي گناهہ هيو: ”مقدس ڪتاب اسان کي سيکاري ٿو تہ جيڪو بہ انساني رت وهائيندو ان کي ايئن سمجهيو ويندو ڄڻ ان الوهي شبيهہ کي تباهہ ڪيو آهي.“(100) ڪنهن انسان جي خدمت ڪرڻ وڏي نيڪيءَ وارو عمل هيو: ائين ڪرڻ خدا جي رحمدلي ۽ محبت جي عڪاسي ڪرڻ هيو. جيئن تہ سڀني کي خدا جي شبيهہ تي خلقيو ويو هيو تنهن ڪري سڀئي برابر آهن: جيڪڏهن ڪو وڏو پادري بہ ڪنهن ساٿي کي ايذائيندو تہ ان کي بہ سزا ملندي ڇوتہ ان جو اهڙو عمل خدا جي موجودگيءَ کان انڪار برابر آهي.(101) خدا اڪيلي انسان آدم عليه السلا کي پيدا ڪ ۽ تہ جيئن اهو اسان کي اهو سيکاري تہ جيڪو بہ هڪڙي انسان کي نقصان پهچائيندو تہ ان کي سزا ملندي ۽ ائين سمجهيو ويندو تہ ان ڄڻ سموري دنيا کي نقصان پهچايو آهي. ساڳي نموني هڪڙي حياتي بچائڻ کي سموري دنيا کي بچائڻ جو عمل سمجهيو ويو.(102) اهو محض بلند بانگ جذبو ڪونہ هيو پر هڪڙو بنيادي اصول هيو: ان جو مطلب هيو تہ ڪنهن بہ فرد کي منظم قتلام يا نسل ڪشي دوران جماعت جي خاطر قربان نٿو ڪري سگهجي. ڪنهن بہ ماڻهوءَ جي بي عزتي ڪرڻ چاهي اهو غيريهودي هجي يا غلام هجي، سنگين ڏوهہ هيو. ڇوتہ اهو قتل جي برابر هيو يعني خدا جي تشبيهہ جي ڪلم ڪلا بي حرمتي هئي.(103) آزاديءَ جي حق کي وڏي اهميت حاصل هئي: سموري ربيائي ادب ۾ قيد ڪرڻ جو هڪڙو بہ مثال ملڻ مشڪل آهي، ڇوتہ صرف خدائي ڪنهن جي آزادي کسي سگهي ٿو. ڪنهن ماڻهوءَ خلاف افواهہ ڦهلائڻ کي خدا جي وجود کان انڪار جي مترادف قرار ڏنو ويو.(104)

يهودي خدا کي پنهنجي هر هڪ فعل مٿان نگراني ڪندڙ وڏي ياءُ طور نہ سمجهندا، ان جي بجاءِ انهن کي هر انسان منجهہ خدا جو موجود هجڻ وارو تصور پيدا ڪرڻو هيو تہ جيئن هيئن ماڻهن سان اسان جو ڪاروهنوار حسن سلوڪ بڻجي وڃي.

جانورن لاءِ پنهنجي فطرت مطابق زندگي گذارڻ ۾ ڪا ڏکيائي ڪونهي پر مردن ۽ عورتن کي انسان بڻجي رهڻ ۾ مشڪل نظر ٿي اچي. اسرائيل جو خدا ڪڏهن ڪڏهن غضبناڪ ۽ غير انساني ظلم کي همٿائيندڙ لڳندو هيو. پر صدين جي عرصي دوران يهواهہ هڪڙو خيال (تصور) بڻجي ويو هيو جيڪو انسانن کي پنهنجن ساٿي انسانن لاءِ احترام ۽ محبت پيدا ڪرڻ ۾ مدد ڏئي سگهندو هيو جيڪو هميشه "ايخسيل ايج" جي مذهبن جي سڃاڻپ جي نشاني ٿي ويو هيو. ربين جا خيال هيئن خدائي مذهبن جي گهڻو ويجهڙو هيا، جن جون پاڙون بہ عين ان روايت ۾ هيون.

باب ٽيون

عيسائيت جو آغاز

ساڳي زماني ۾ جڏهن فلو اسڪندريہ ۾ پنهنجي افلاطوني يهوديت تي غوروفڪر ڪري رهيو هيو ۽ يروشلم ۾ هليل ۽ شمائي راءِ زني ڪري رهيا هياتہ اترفلسطين ۾ هڪڙي روحاني معالج پنهنجي پيشي جي شروعات ڪئي. اسان ڪي يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي باري ۾ تمام ٿوري ڄاڻ آهي. ان جي زندگيءَ جو پهريون تفصيلي بيان مرقس جي انجيل ۾ هيو. جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي زندگيءَ جي چاليهن سالن کان پوءِ لکيو ويو. ان وقت تائين تاريخي حقيقتن مٿان صوفياڻا عنصر غالب اچي ويا هيا. جن حوارين ڪي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي اهڙي چٽي سڃاڻپ واري سمجهہ ڏني جيڪا سڌي سنئين لکيل سوانح حيات نہ ڏئي سگهي ها. اولين عيسائين ان ڪي نئون موسيٰ، نئون جوشوعا، نئين اسرائيل جو باني سمجهيو. گوتم ٻڌ وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام بہ پنهنجن ڪيترن ئي همعصرن جي ڳوڙهن جذبن کي گهڻو ڪنڊڙ ۽ يهودي ماڻهن جي صديون پراڻن خوابن کي تعبير ڏيڻ وارو لڳو ٿي. سندس زندگيءَ دوران فلسطين ۾ ڪيترن يهودين کي يقين هيوتہ اهو مسيحا آهي: ان کي يروشلم ۾ وٺي آيا هيا ۽ ان کي حضرت دائود عليه السلام جو پٽ قرار ڏنائون. پر ٿورن ئي ڏينهن کان پوءِ ان کي صليب تي چاڙهڻ واري سخت ترين رومي سزا ڏنائون. تاهم انهيءَ خواري جي باوجود تہ هڪڙو مسيحا عام ڏوهاري وانگر صليب تي چاڙهيو ويو هيو ان جي حوارين کي اهو يقين نٿي آيوتہ کو انهن جو ان ۾ ايمان ڪمزور ٿي ويو هيو. افواهہ پکڙيل هياتہ اهو وري زندهہ ٿي ويو هيو. ڪن چيوتہ صليب تي چاڙهڻ جي ٽن ڏينهن کان پوءِ ان جو مقبرو خالي ڏٺو ويو هيو ٻين ان کي خوابن ۾ ڏٺو ۽ هڪڙي موقعي تي 500 ماڻهن هڪ ئي وقت ان کي گڏ ڏٺو. ان جي حوارين کي يقين هيو تہ اهو جلد ئي موٽي اچي خدا جي مسيحائي بادشاهت قائم ڪندو ۽ جيئن تہ ان عقيدي ۾ ڪا ملحداڻي ڳالهہ ڪونہ هئي، تنهن ڪري ربي جماليل (Gamaliel) جهڙن يهودين بہ، جيڪو هليل جو پوٽو ۽ مذهبي عالمن مان هڪڙي عظيم شخصيت هيو ان فرقي کي مُستَنَد يهوديت طور قبولي ورتو. حضرت عيسيٰ عليہ السلام جا پيروڪار بہ پڪي عقيدي وارن يهودين وانگر روزانو عبادت گهر ۾ عبادت ڪندا هيا. بهرحال، آخرڪار حضرت عيسيٰ عليه السلام جي زندگي، صليب تي چڙهڻ ۽ وري جيئري ٿيڻ ذريعي فيض يافتہ نئون اسرائيل هڪڙو غير يهودي عقيدو ٿي ويو. جنهن پنهنجو هڪڙو الڳ ٽلڳ خدا جو نظريو ايجاد ڪيو.

30 عيسوي ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ تائين يهودي پرجوش وحدانيت پرست هيا. تنهن ڪري ڪنهن بہ ماڻهوءَ کي توقع ڪونہ هئي. تہ مسيحا هڪڙي الوهي هستي هوندو: اهو هڪڙو عام انسان پر ڪجهہ مراعت يافتہ هوندو. ڪجهہ ربين خيال ظاهر ڪيو تہ ازل کان ئي خدا کي ان جي نالي ۽ سڃاڻپ جي معلومات هئي. تنهن ڪري انهيءَ مفهوم ۾ مسيحا کي بلڪل انهي انداز ۾ زماني جي شروع ٿيڻ کان اڳ ئي خدا سان "گڏ" چئي سگهجي ٿو جيئن ڪتاب احبار ۽ امثال ۾ ڏاهپ کي ان سان گڏ ٻڌايو ويو هيو. يهودين توقع ڪئي تہ القا يافتہ مسيحا حضرت دائود عليه السلام جي اولاد مان هوندو. ڇوتہ ان هڪڙي بادشاهہ طور ۽ روحاني اڳواڻ جي حيثيت ۾ يروشلم ۾ ٻهرين خود مختيار يهودي سلطنت قائم ڪئي هئي. زبور ۾ ڪٿي ڪٿي حضرت دائود عليه السلام يا مسيحا کي "خدا جو پٽ" سڏيو ويو آهي. پر اهو محض يهواهہ سان ان جي قربت کي بيان ڪرڻ جو هڪڙو انداز هيو. بابل مان واپسي کان پوءِ ڪنهن بہ ماڻهوءَ جي تصور ۾ اها ڳالهہ ڪونہ هئي تہ غير يهودين (گويم) جي اڻ وڻندڙ ديوتائن وانگر يهواهہ کي بہ ڪو پٽ هيو.

مرقس جي انجيل ۾ جنهن کي اولين حيثيت حاصل هجڻ ڪري گهڻو مستند سمجهيو ويندو آهي، حضرت عيسيٰ (مسيح) عليه السلام کي مڪمل طور هڪڙو عام انسان ڏيکاريو ويو آهي، جنهن جي ڪٽنب ۾ پائر ۽ پينرون بہ هيون. ڪنهن بہ ملائڪ ان جي جمڻ جو گيت ڪونہ ڳايو ۽ نہ ان جو اطلاع ڏنو. ٻالڪپڻي يا جواني جي عمر ۾ ان کي ڪنهن بہ اعتبار کان غيرمعمولي انسان ڪونهي ٻڌايو ويو. جڏهن ان تبليغ شروع ڪئي تہ ناصره (نذرٿ Nazareth) ۾ ان جا ڳوٺاڻا حيران ٿي ويا تہ هڪڙي ڳوٺاڻي واڍي جو پٽ ايترو غيرمعمولي صلاحيتن وارو ٿي سگهي ٿو. مرقس پنهنجي بيان جي شروعات مسيح (عيسيٰ) عليه السلام جي عملي زندگي سان ڪئي. لڳي ٿوتہ مرقس اصل ۾ هڪڙي يوحنا اصطباغي (John the Baptist)، جيڪو هڪڙو سيلاني درويش هيو ۽ گهڻو ڪري اسيني (Essene) فرقي سان تعلق رکندڙ هيو جو شاگرد رهيو هوندو: يوحنا يروشلم جي بااختيار ماڻهن کي نهايت بي ايمان سمجهيو هيو ۽ انهن خلاف ڇتي تنقيد وارن خطبن ذريعي پرچار ڪندو هيو. ان ماڻهن کي تاڪيد ڪيو تہ توبهہ تائب ٿين ۽ درياءَ اردن ۾ پاڪائي واري غسل ("بپتسمہ") جي اسيني فرقي واري رسم کي قبول ڪن. لوقا (Luke) ۾ ٻڌايو ويو تہ اصل ۾ يسوع عليه السلام ۽ يوحنا پاڻ ۾ لاڳاپيدار هيا. يسوع عليه السلام ناصره کان يهودا تائين وارو ڏگهو سفر ڪري آيو هيو تہ جيئن اتي يوحنا جي هٿان پاڪائي حاصل ڪرڻ وارو غسل (بپتسما)ڪري. جيئن مرقس اسان کي ٻڌائي ٿو: "جيئن ئي اهو پاڻي مان ٻاهر آيوتہ ان آسمانن کي شق ٿيندي ۽ روح کي پنهنجي مٿان ڪبوتر (ڳيري) واري شڪل ۾ ايندي ڏٺو. آسمان مان هڪڙو آواز آيو 'تون منهنجو پٽ آهين، گهڻو پيارو، مان توتي مهربان آهيان.'"(1) يوحنا هڪدم حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي سڃاڻي ورتوتہ اهو مسيحا هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ اسان

وڏيڪ اهو ٿا ٻڌون تہ ان گئليلي جي سيني ڳوٺن ۽ شهرن ۾ تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي، چيائين ٿي: ”خدا جي بادشاهت اچي وئي آهي.“(2)

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي منصبي ڪم جي اصل نوعيت جي باري ۾ ڪافي انداز لڳايا ويا آهن. لڳي ٿو تہ انجيلن ۾ ان جا تمام گهڻ قول شامل ڪيا ويا آهن ۽ ڪليسائن ۾ بعد واري واڌ ويجهہ ذريعي جيڪي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب تي چڙهڻ کان پوءِ سينٽ پال طرفان قائم ڪيون ويون هيون. انهن جي مواد سان گهڻي هٿ چراند ڪئي وئي آهي. انهيءَ هوندي بہ اهڙا اهڃاڻ آهن جيڪي ان جي منصبي ڪارگذاري ڏانهن اشارو ڪن ٿا تہ بنيادي طور اها يهودي نوعيت جي هئي. ان ڳالهہ جي نشاندهي ڪئي وئي آهي تہ گئليلي ۾ روحاني معالج اڳ مذهبي شخصيتن طور مشهور هيا: حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر اهي بہ الله لوڪ ماڻهو هيا جيڪي بيمارن جو روحاني علاج ڪندا هيا ۽ جنن پوتن کي ڪيڏن ذريعي پهائيندا هيا. ان سان گڏ اڪثر ڪري حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر انهن مقدس حضرات جون وڏي تعداد ۾ عورتون ئي پيروڪار هونديون هيون. ٻين دليل ڏنو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام پال وانگر هليل جي مڪتب فڪر جو فريسي هيو چوتہ سينٽ پال دعويٰ ڪندو هيو تہ عيسائي ٿيڻ کان اڳ اهو فريسي هيو ۽ ربي جماليل جو شاگرد رهيو هيو.(3) يقيني طور حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تبليغ گهڻي قدر فريسين جي بنيادي عقيدن سان هڪجهڙائي رکندڙ هئي، چوتہ ان کي بہ يقين هيو تہ خير خيرات ۽ پيار واري همدردي اهم مذهبي فرض آهن. فريسين وانگر اهو توريت سان گهڻي احترام واري عقيدت رکندو هيو ۽ ٻڌايو ويو آهي تہ پنهنجن همعصرن جي مقابلي ۾ ان ۾ ڄاڻايل حڪمن موجب عمل ڪرڻ لاءِ ان نهايت سختي سان تاڪيد ڪيو.(4) حضرت عيسيٰ عليه السلام هليل جي سونهري قانون جي هڪڙي قول جي متن جي بہ تبليغ ڪئي، جنهن لاءِ ان جو چوڻ هيو تہ سموري شريعت جو خلاصو انهيءَ قول ۾ پيش ڪري سگهجي ٿو: ٻين سان اهڙو سلوڪ ڪيو جهڙو توهان چاهيو تہ ٻيا توهان سان اهڙو سلوڪ ڪن.(5) سينيٽ ميٿيو جي انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي واتان ”فريسين ۽ يهودي تعويذ لکندڙن“ خلاف سخت ۽ اجان بہ ذلت آميز تکي نقطہ چيني وارا لفظ چورايا ويا، انهن کي بڇڙا منافق چيو ويو.(6) انهيءَ ڳالهہ کان علاوه حقيقتن جو ڪوڙين تهمتن ذريعي بگڙيل هجڻ ۽ خيرخيرات جي ڪلم ڪلا انحرافي، جڏهن تہ خيرخيرات حضرت عيسيٰ عليه السلام جي منصبي ڪاروهنوار جي سڃاڻپ هئي، ۽ فريسين جي سخت مذمت ڪرڻ واري ڳالهہ گهڻو ڪري پڪ سان غيرمعتبر آهي. مثال طور لوقا پنهنجي انجيل ۽ ”ائڪٽس آف دي اپوسٽلس“ نالي ٻنهي ڪتابن ۾ فريسين جو سٺي نموني ۾ ذڪر ڪيو آهي. جيڪڏهن فريسي حضرت عيسيٰ عليه السلام جا جاني دشمن هجن ها. يعني جن حضرت يسوع مسيح کي صليب تي چاڙهيو هيو اهي فرسيسي هجن ها تہ سينٽ پال پنهنجي فريسائي پس منظر کي مشڪل سان لڪائي سگهي ها. سينٽ ميٿيو

جي انجيل ۾ سامهي مخالف رويو 80 عيسوي واري ڏهاڪي ۾ يهودين ۽ عيسائين جي وچ ۾ ڇڪتاڻ جي نشاندهي ڪري ٿو. انجيلن ۾ اڪثر جاين تي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي فريسين سان بحث ڪندي ڏيکاريو ويو آهي پر گفتگو ياته دوستاڻي آهي يا گهٽ ۾ گهٽ جيڪا شمائي مڪتبه فڪر سان سهمت نه هجڻ وارو رويو ظاهر ڪري ٿي.

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان پوءِ ان جي حوارين فيصلو ڪيو ته اهو الوهي حيثيت اختيار ڪري ويو آهي. اهو ڪو هڪدم ڪونه ٿيو جيئن اسان کي خبر پوندي. اهو عقيدو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام انساني شڪل ۾ خدا هيو چوٿين صدي تائين تڪميل تائين ڪونه پهتو هيو. جوڻ متائڻ يا اوتار ۾ عيسائي يقين جي نشونما آهستي آهستي ٿي هئي ۽ اهو ڳنڀير مسئلو هيو. يقيني طور تي چئي سگهجي ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پاڻ ڪڏهن به خدا هجڻ جي دعوي ڪونه ڪئي. پاڻ کي بپتسمه واري رسمي غسل دوران ان کي آسمان مان هڪڙي آواز خدا جو پٽ چئي سڏيو هيو پر اها فقط هڪڙي انهيءَ ڳالهه جي توثيق هئي ته اهو پيارو مسيح عليه السلام هيو. فلڪ منجهان اهڙي قسم جي منادي ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي: ربين کي اڪثر اهڙو تجربو ٿيندو رهندو هيو جنهن کي اهي "بنت قول" يعني آواز جي ڌي سڏيندا هيا. جيڪو بصيرت جو هڪڙو قسم هيو جنهن سڌو سنئون پيغمبراڻن ڪشفن جي جاءِ ورتي هئي.(7) ربي يوحانان بن ذڪي اهڙو "بنت قول" ٻڌو هيو. هڪڙي موقعي تي جڏهن هڪڙي مقدس روح ان مشن جي تصديق ڪئي هئي ۽ ان جي ۽ ان جي پيروڪارن مٿان باهه جي شعلي وانگر نازل ٿيو هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام خود پاڻ کي "هڪڙي انسان جو پٽ" سڏيندو هيو. ان جي لقب جي باري ۾ گهڻا مخالف ۽ متضاد بحث ٿي چڪا آهن. پر لڳي ٿو ته اصل آرامي محاورو "بر نشا" (Bar Nasha) رڳو انساني حالت جي ڪمزوري ۽ فاني هجڻ واري خاصيت تي زور ڏنو. جيڪڏهن ائين آهي ته پوءِ گهڻو امڪان آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ڄاڻي واڻي انهي ڳالهه تي زور ڏنو هيو ته اهو هڪڙو فاني انسان آهي جنهن کي هڪڙي ڏينهن موت جو ذائقو چکڻو آهي.

بهرحال ، انجيلن ۾ اسان کي ٻڌايل آهي ته خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام کي الوهي اختيارن سان نوازيو هيو جن ان کي فاني هجڻ جي باوجود خدا جهڙن ڪمن ڪرڻ جي قابل بڻايو هيو. مثال طور بيمارن کي شفاياب ڪرڻ ۽ گناهه بخشڻ. تنهن ڪري جڏهن ماڻهن حضرت عيسيٰ عليه السلام کي اهڙا ڪم ڪار ڪندي ڏٺو ته انهن کي خدا جي جيئري جاڳندي تصوير نظر آئي. هڪڙي موقعي تي ان جي ٽن حوارين دعوي ڪئي ته انهن حضرت عيسيٰ عليه السلام کي معمول کان به وڌيڪ واضح نموني ۾ ڏٺو آهي. اها ڪهاڻي پهرين ٽن صحيفن يعني متي، مرقس ۽ لوقا جي انجيلن ۾ محفوظ ٿيل آهي ۽ بعد وارن عيسائي نسلن لاءِ گهڻي اهميت اختيار ڪري وئي. ان ڪهاڻي ۾ ٻڌايل آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پطرس (پيٽر)، جيمس (James) ۽ يوحنا (John)

کي گهڻو مٿي جبل تي وٺي ويو جنهن کي روايتن ۾ گئليلي جو "ڪوهه تبور" ٻڌايو ويو آهي. اتي ان پاڻ کي انهن آڏو الوهي روپ ۾ ظاهر ڪيو: "ان جو چهرو سج وانگر چمڪڻ لڳو ۽ ان جا ڪپڙا نور سان پرجي ويا."(8) حضرت موسيٰ ۽ عليجاهه (Elijah) عليهم السلام سلسليوار شريعت ۽ پيغمبرن جا نمائندا، اوچتو ان جي پرسان اچي بيٺا ۽ ٽنهي پاڻ ۾ گفتگو ڪئي. پطرس جذباتي ٿي ويو ۽ وڏي آواز ۾ رڙ ڪيائين ته، خبر نه پئي پيس ته ڇا ٿو ڳالهائي، انهي مڪاشفي جي ياد ۾ انهن کي ٽي خيما کوڙڻ گهرجن. هڪڙي گهاٽي ڪڪر، بلڪل اهڙو جيڪو طور سينا تي حضرت موسيٰ عليه السلام مٿان آيو هيو جبل جي چوٽي کي ڍڪي ڇڏيو ۽ "بنت قول" اعلان ڪيو: "هي منهنجو پٽ آهي، گهڻو پيارو ان تي منهنجي خاص رحمت آهي. ان جي ڳالهه ٻڌو."(9) صديون پوءِ جڏهن يوناني عيسائين انهيءَ ڪشف تي غور ڪيو ته انهن فيصلو ڪيو ته خدا جا اختيار حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ماورائي انسانيت ۾ جلوه گر ٿيا هيا.

انهن اها ڳالهه به نوٽ ڪئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪڏهن به انهن الوهي اختيارن لاءِ دعويٰ ڪونه ڪئي ته (فلو وانگر جن کي اهي "عملي حرڪتون" سڏيندا هئا) اهي رڳو ان اڪيلي کي حاصل ٿيل آهن. حضرت عيسيٰ عليه السلام وري وري پنهنجن حوارين کي يقين ڏياريو هيو ته جيڪڏهن انهن جو ايمان پختو آهي ته اهي به انهن "اختيارن" جو مزو ماڻيندا. ايمان يا عقيدي مان ان جي مراد درست نظرئي کي اپنائڻ نه بلڪ خدا جي آڏو عاجزي ۽ کليل انداز ۾ داخلي رويو پيش ڪرڻ هيو. جيڪڏهن ان جا حواري بغير ڪنهن حيل و حجت جي خدا جي حضور نيازمندي ڪن ته اهي به ان وانگر سڀ ڪم سرانجام ڏئي سگهندا. ربين وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام جو اهو عقيدو ڪونه هيو ته روح القدس جو لاڳاپو صرف مراعات يافته طبقي لاءِ هيو پر سيني نيڪ نيت ماڻهن لاءِ هيو: ڪن ڪن جاين تي متن ۾ اهو ڏيکاريل آهي ته ڪجهه ربين وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام کي يقين هيو ته غير يهودين (گويم) کي به روح القدس جون مهربانيون حاصل ٿي سگهن ٿيون. جيڪڏهن ان جا حواري ڪامل يقين رکن ٿا ته اهي اچان به وڏا وڏا ڪارناما انجام ڏيڻ جي قابل ٿي سگهندا. نه رڳو اهي گناهه معاف ڪري سگهندا ۽ جنن پوتن کي پڄائي سگهڻ جا پر اهي جبل کي به اکوڙي سمنڊ ۾ اڇلائڻ جي قابل ٿي ويندا.(10) انهن کي خبر پئجي ويندي ته انهن جون بي بقا ۽ فاني حياتيون خدا جي قوتن ذريعي بدلجي ويون آهن جيڪي قوتون ميسحائي بادشاهت ۾ موجود ۽ عمل پيرا هيون.

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان پوءِ ان جا حواري انهن عقيدن کي ترڪ نٿي ڪري سگهيا ته ان ڪنهن نه ڪنهن لحاظ کان پاڻ کي خدا جي صفاتي نموني طور پيش ڪيو هيو. پهرين ڏينهن کان ئي انهن ان جي عبادت ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي. سينٽ پال جو عقيدو هيو ته خدا جي قوتن کي غيريهودين (گويم) لاءِ دستياب هجڻ گهرجي ۽ انهن علائقن ۾ انجيل جي تبليغ ڪرڻ لڳو جيڪي هاڻي ترڪي،

مقدونيا ۽ يونان ۾ آهن. اهو انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو تہ غيريهودي بہ نئين اسرائيل جا رڪن بڻجي سگهن ٿا، توڙي جو اهي موسوي شريعت جي سمورن قانونن جي بجا آوري نہ ڪندا هجن. ان ڳالهہ حوارين جي اصل ٽولي کي ناراض ڪري ڇڏيو جن مخصوص طور تي هڪڙو يهودي فرقو رهڻ لاءِ اصرار ٿي ڪيو ۽ اهي وڏي تڪرار کان پوءِ سينٽ پال کان الڳ ٿي ويا. بهرحال، سينٽ پال جي هٿ تي ايمان آڻڻ وارن جي گهڻائي ياتہ غيريهودي علائقن ۾ رهندڙ يهودين جي هئي يا خدا جو خوف رکڻ وارن ماڻهن تي مشتمل هئي، تنهن ڪري نئون اسرائيل ڳوڙهائي سان يهودي ئي رهيو. سينيٽ پال ڪڏهن بہ حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا ڪونہ سڏيو. ان انکي يهودي مفهوم ۾ خدا جو پٽ سڏيو: يقيني طور ان جو اهو ايمان ڪونہ هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام خود خدا جو اوتار هيو. اهو صرف خدا جي قوتن ۽ روح جو حامل هيو جن ڏرتي تي خدا جي عملي ڪارڪردگي کي ظاهر ڪيو ۽ انهن کي ناقابل رسائي الوهي جوهر ڪونہ سمجهڻو هيو.

انهيءَ ۾ ڪا حيرت جي ڳالهہ ڪونهي تہ غيريهودي دنيا ۾ نون عيسائين انهن نازڪ امتيازن جي مفهوم کي هميشه لاءِ برقرار ڪونہ رکيو جنهن ڪري آخرڪار ان انسان کي، جنهن پنهنجي لاءِ ڪمزور ۽ فاني هجڻ تي زور ٿي ڏنو الوهي سمجهيو ويو. خدا جو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ جوڻ متائي اچڻ واري عقيدي سدائين يهودين کي ڪاوڙايو آهي ۽ بعد ۾ مسلمانن بہ ان کي خدا جي شان ۾ گستاخي سمجهيو. اهو ڪليل خطرن سان هڪڙو ڏکيو عقيدو آهي: عيسائين اڪثر ڪري ان جي غلط نموني سان تشريح ڪئي آهي. تاهم انهيءَ قسم جو اوتاري عقيدو مذهب جي تاريخ ۾ ڪافي مستقل حيثيت جو حامل رهيو آهي: اسان کي خبر پوندي تہ يهودين ۽ مسلمانن پڻ پنهنجون حيرت انگيز طور ساڳيون الاهياتون ايجاد ڪيون.

تقريباً ساڳي زماني ۾ هندستان ۾ اوسر جي ڪجهہ مرحلن جو مختصر جائزو وٺڻ تي اسان کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پرجلال الوهيت پٺيان ڪارفرما مذهبي جوش جي خبر پوندي. ٻنهي، ٻڌمت ۽ هندومت ۾ پرجلال هستين سان پرشوق وابستگي جو جذبو موجود هيو. مثال طور، خود مهاتما ٻڌ ۽ انساني صورت ۾ زمين تي اچڻ وارا هندو ديوتا (اوتار). انهيءَ قسم جي ذاتي عقيدت کي "ڀڳتي" جو نالو ڏنل آهي، جيڪا انساني صورت واري مذهب لاءِ انساني امنگ جو اظهار ڪري ٿي. اها هڪڙي نئين شروعات هئي پر پوءِ بہ ان کي ٻنهي عقيدن ۾ بنيادي ترجيحات تي ڪوبہ سمجهوتو ڪرڻ کان سواءِ مذهب جو حصو بڻايو ويو.

ڇهين صدي ق.م ۾ گوتم ٻڌ جي وفات کان پوءِ ماڻهن ان جو هڪڙو يادگار ڏسڻ تي گهريو پر انهن محسوس ڪيو تہ صرف مجسمو غير مناسب هيو ڇو تہ نرواڻ حاصل ڪرڻ کان پوءِ ان جو عام مفهوم ۾ ڪو "وجود" ڪونہ رهيو هيو. البت گوتم ٻڌ لاءِ ماڻهن ۾ ذاتي محبت وڌي وئي ۽ ان جي نرواڻ حاصل ڪيل انسانيت تي غوروفڪر ڪرڻ جي ضرورت ايتري قدر شديد ٿي وئي جو پهرين صدي ق.م ۾ هندستان جي اولهہ اتر واري

علائقي گنڌارا ۽ جمنا نديءَ جي ڪناري تي مِٿرا ۾ پهريان مجسما ظاهر ٿا. انهن شبيهن جي قوت ۽ فيض ٻڌمت جي روحانيت ۾ انهن کي هڪڙي مرڪزي اهميت ڏياري، حالانڪ ذات کان ٻاهر ڪنهن هستي سان اها عقيدت (ڀڳتي) گوتم ٻڌ طرفان پرچار ڪيل داخلي نظم و ضبط کان گهڻو مختلف هئي. سيئي مذهب تبديل ۽ سڌاريل آهن. جيڪڏهن انهن ۾ ائين نہ ٿئي تہ اهي غير رواجي ٿي ويندا آهن. ٻڌمت وارن جي اڪثريت ڀڳتي کي گهڻو اهميت وارو سمجهيو ۽ محسوس ڪيائون تہ اها انهن کي ڪجهہ لازمي سچائين جي يادداهاني ڪرائي ٿي جيڪي ختم ٿي وڃڻ جي خطري هيٺ هيون. جڏهن گوتم ٻڌ کي بصيرت (نرواڻ) واري ڏات حاصل ٿي هئي تہ اهو ياد رکڻ گهرجي تہ ان جي دل ۾ خيال آيو هيو تہ اهو ان ڳالهہ کي پاڻ تائين محدود رکي پر انساني پيڙائن لاءِ ان جي جذبن ۽ انسانيت سان محبت ان کي مجبور ڪيو هيو جنهن سبب چاليهن سالن تائين اهو "رستي" (طريقي) جي پرچار ڪندو رهيو. البت لڳي ٿو تہ پهرين صدي ق.م تائين ٻڌ ڀڪشو جيڪي پنهنجن حجرن ۾ بند ٿي نرواڻ حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا، ان نرواڻ جو نظارو وڃائي چڪا هيا. راهباڻي زندگي پڻ هڪڙو ڊيڃاريندڙ خيال هيو جنهن کي گهڻن پنهنجي وس کان مٿي سمجهيو. پهرين صدي عيسوي دوران ٻڌمت جو هڪڙي نئين قسم جو هيرو سامهون آيو: ٻڏسِتوا، جنهن گوتم ٻڌ جي مثال تي عمل ڪيو ۽ خود پنهنجو نرواڻ ترڪ ڪيائين، ماڻهن جي ڀلائي خاطر پاڻ کي قربان ڪيائين. پيڙائن ۾ ورتل ماڻهن جي مدد ڪرڻ لاءِ اهو ٻيهر جنم وٺڻ جي تڪليف برداشت ڪرڻ لاءِ تيار هيو. ڏاهپ جي ڪامليت تي خطبن (پرجنا پرامتا سُترا) ۾ جيڪي ان صدي جي آخر ڌاري ڪٺا ڪيا ويا هيا، چيل آهي:

> "ٻڌستوائي پنهنجو ذاتي نرواڻ حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪندا آهن. ان جي بجاءِ انهن هن وڏين پيڙائن واري وجودي دنيا جي جاچ پڙتال ڪئي آهي، ۽ اجا بہ وڌيڪ بصيرت حاصل ڪرڻ جي خواهش رکن ٿا، انهن کي جمڻ ۽ مرڻ جي احساس کان ڌڙڪڻي ڪونہ ٿي وٺي. انهن پاڻ کي دنيا جي فائدن کان پري ڪري ڇڏيو آهي، دنيا جي سهوليتن کان، دنيا لاءِ افسوس ڪرڻ کان پري، انهن عزم ڪيو آهي: 'اسان دنيا لاءِ سهارو ٿينداسين، سڪون واري دنيا جي جاءِ، دنيا لاءِ آخري اميد، دنيا جا جزيرا، دنيا جون روشنيون، ڇوٽڪاري لاءِ دنيا جي وسيلن جا رهنما.'"(11)

ان کان علاوه ٻڌستوا کي اهليت جو هڪڙو لامحدود وسيلو حاصل ٿيل هيو جيڪو روحاني طور ڪمزور ماڻهن جي مدد ڪري ٿي سگهيو. ڪنهن ٻڌستوا جي خدمت ڪرڻ وارو ماڻهو ٻڌمت جي سنساوديا (ڪائنات) ۾ بهشتن مان هڪڙي ۾ ٻيهر جنم وٺي ٿي سگهيو جتي نرواڻ حاصل ڪرڻ لاءِ حالتون وڌيڪ آسان هونديون.

ڪتابن ۾ تاڪيد ڪيل آهي تہ انهن خيالن (تصورن) جي لفظي معنيٰ ۾ تشريح نہ ڪرڻ گهرجي. انهن جو دنيا جي عام منطق يا واقعن سان ڪوبہ تعلق ڪونهي پر اهي رڳو هڪڙي وڏيڪ پراسرار سچ جون علامتون آهن. ٻي عيسوي صدي جي شروعات ۾ "شنيہ" يعني لاشيئيت (VOID) نامي مڪتبہ فڪر جي باني ناگ ارجن (Nagarjuna) عام تصوراتي ٻولي جيٰ غير موزونيت ثابت ڪرڻ لاءِ متضاد ۽ جدلياتي طريقيڪار استعمال ڪيو. ان زور ڏئي چيوتہ مطلق سچائيون صرف مراقبي جي ذهني قاعدن جي ذريعي وجداني انداز ۾ ذهن نشين ٿينديون آهن. ايستائين جو مهاتما ٻڌ جون تعليمات بہ روايتي ۽ انسان جي ٺاهيل تصورن تي مبني هيون جيڪي ان حقيقت يا سچائي سان انصاف نٿيون ڪن جنهن کي عام ڪرڻ جي ڪوشش ۾ ان برچار ڪئي هئي. جن ماڻهن ٻڌمت جي انهي فلسفي کي اختيار ڪيو انهن ۾ هڪڙو عقيدو پيدا ٿيو تہ اسان جي تجربي ۾ اچڻ واريون سڀ شيون هڪڙو طلسم (ٿوَهم) آهن: مغربي ملڪن ۾ اسان انهن کي خيال پچائيندڙ سڏيندا آهيون. حقيقت مطلق، جيڪا سڀني شين جو اندروني جوهر آهي، شنيہ يعني "لاشئي" آهي، مطلب "ڪجهہ بہ نہ". جنهن جو عام طور تي ڪوبہ وجود ڪونهي. شنيہ کي نرواڻ سمجهڻ قدرتي ڳالهہ هئي. جيئن تہ گوتم جهڙي ٻڌ نرواڻ حاصل ڪيو هيو انهيءَ ڪري ان جو مطلب اهو ٿي نڪتو تہ ڪنهن ناقابل بيان طريقي ۾ اهو معدوم ٿي مطلق ۾ سمائجي ويو هيو. تنهن ڪري نرواڻ چاهيندڙ هر ماڻهو ٻڌن جهڙي حالت ۾ هجڻ کي پسند ڪندو هيو.

اهو معلوم ڪرڻ ڏکيو ڪونهي تہ ٻڌن ۽ ٻڌستوائن سان اها ڀڳتي يعني عقيدت حضرت عيسيٰ عليہ السلام لاءِ عيسائين واري والهانہ عقيدت جهڙي ساڳي هئي. ان ڳالهہ عقيدي کي گهڻن ماڻهن لاءِ رسائي جوڳو بڻائي ڇڏيو. ان ڪان بہ وڌيڪ آسان جنهن نموني ۾ سينٽ پال غيريهودين لاءِ يهوديت کي پهچ لائق بڻائڻ تي گهريو. ان ئي زماني ۾ هندومت ۾ بہ ان قسم جي ڀڳتي فروغ حاصل ڪري رهي هئي، جنهن جو مرڪز بہ اهم ترين ويدي هستيون (ويد ديوتا) شِوا (Shiva) ۽ وشنو هيا. هڪ دفعو وري شخصي محبت اپنيشدن جي فلسفاڻي رياضت کان وڌيڪ طاقتور ثابت ٿي. نتيجي ۾ هندن هڪڙي تثليث بڻائي: برهمڻ، شوا ۽ وشنو. اهي ٽئي هڪڙي اڪيلي ۽ ناقابل بيان حقيقت جون علامتون يا روپ هيا.

ڪڏهن ڪڏهن شوا جي حوالي سان خدا جي اسرار تي غوروفڪر ڪرڻ زياده مددگار ٿيندو آهي. شِوا جيڪو خير ۽ شر، زرخيزي ۽ تپسيا جو ديوتا آهي، جيڪو ٻئي ماريندڙ بہ ۽ جياريندڙ بہ آهي. هڪڙي مشهور آکاڻي مطابق شِوا هڪڙو عظيم يوڳي بہ هيو. تنهن ڪري ان پنهنجن پيڪشوئن کي رياضت جي ذريعي الوهيت جي ذاتي تصورن کان ماورا هجڻ جو فيض بہ عطا ڪيو. وشنو عام طور تي وڌيڪ مهربان ۽ گهڻو خوش طبع هيو. اهو پاڻ کي مختلف اوتارن جي صورت ۾ انسانن آڏو ظاهر ڪرڻ جو عادي هيو. ان جو هڪڙو مشهور ترين اوتار ڪرشن هيو اهو هڪڙي امير گهراڻي ۾ ڄائو

هيو پر هڪڙي ڳنوار جي حيثيت ۾ نيپاج ٿيو هيس. عوامي آکاڻين ۾ گوپين (ڳوارڻين) سان ان جي عشق جو ذڪر ڪيو ويو آهي، جن آکاڻين ۾ خدا کي روح جي عاشق طور پيش ڪيوويو آهي. البت ڀڳونت گيتا ۾ ذڪر ٿيل واقعي مطابق وشنو جڏهن راجا ارجن جي سامهون ڪرشن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو ته اهو هڪڙو دهشتناڪ تجربو آهي:

"مان تنهنجي جسم ۾ ديوتائن کي ڏسان ٿو او خدا، ۽ مختلف مخلوقن جا گروهه: برهمڻ، ڪائنات جو خالق، پنهنجي ڪنول واري تخت تي ويٺل، سڀئي صاحبِ بصيرت ۽ آسماني شيطاني شڪليون."(12)

ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ هر شي ڪرشن جي جسم ۾ موجود آهي: ان جو ڪو آغاز يا پڇاڙي ڪونهي. اهو خلا تي ڇانيل آهي ۽ سمورا ممڪن ديوتا ان ۾ سمايل آهن: "واڪا ڪندڙ طوفاني ديوتا، سورج ديوتا، روشن ديوتا ۽ رسمي ديوتا."(13) اهو "انسان جو نه ٽڪجندڙ روح" يعني انسان ذات جو جوهر پڻ آهي.(14) سڀ شيون ڪرشن ڏانهن ڊوڙنديون وينديون آهن. جيئن درياءَ سمنڊ ڏانهن وهندا ويندا آهن يا پروانه شمع جي روشني ڏانهن اڏرندا ويندا آهن. ارجن برداشت ڪري ڪونه سگهيو بس بي سُڌ ۽ بدحواس ٿي ان کي ڏسندو ۽ ڏڪندو رهيو.

ڀڳتي جي فروغ مطلق هستي سان هڪڙي قسم جي ذاتي تعلق لاءِ انسان جي سخت ضرورت جو جواب پيش ڪيو. برهمڻ کي قطعي طور ماورائي بڻائڻ مان هڪڙو خطرو اهو هيو ته اهو گهڻو ڏورانهون ٿي ويندو ۽ آسماني خدا وانگر انساني ذهن مان اوجهل ٿي ويندو. ٻڌمت ۾ ٻڌستوا جي تصور جي ارتقا ۽ وشنو جا اوتار مذهبي اوسر ۾ هڪڙو ٻيو مرحلو لڳن ٿا. جڏهن ماڻهن جو اصرار هيو ته مطلق حقيقت انسان کان گهٽ نٿي ٿي سگهي. بهرحال، عِلامتي عقيدا ۽ ڏند ڪٿائون، انهي ڳالهه کان انڪار ٿيون ڪن ته حقيقت مطلق کي صرف هڪڙي تمثيل سان بيان ڪري سگهجي ٿو: ڪيترائي ٻڌ ۽ ٻڌستوا موجود هيا ۽ وشنو جا گهڻن قسمن جا اوتار هيا. اهي ڏندڪٿائون انسان ذات لاءِ هڪڙو خيال به پيش ڪن ٿيون: اهي انسانذات کي بصيرت ياڦته يا ديوتا بڻيل ڏيکارين ٿيون، جيئن ان کي ٿيڻ گهربو هيو.

پهرين صدي عيسوي تائين يهوديت ۾ به الوهي باطنيت لاءِ اهڙي قسم جي اڪير موجود هئي. لڳي ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شخصيت انهيءَ ضرورت کي پورو ڪيو هيو. عيسائيت نامي مذهب جي باني ۽ ابتدائي ترين ليکڪ سينٽ پال کي يقين هيو ته هاڻي توريت جي جاءِ تي حضرت عيسيٰ عليه السلام دنيا ۾ خدا جو مظهر هيو.(15) اهو ڄاڻڻ آسان ڪونهي ته ان ڳالهه مان ان جي ڪهڙي مراد هئي. سينٽ پال جا خط مڪمل طور منطقي بحث جو سمجهدار بيان هجڻ جي بجاءِ مخصوص سوالن جا واقعاتي جواب آهن. ان کي پڪ سان اهو يقين هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ئي مسيحا هيو: لفظ "ڪرسٽ" (Christ) (يعني عيسيٰ) عبراني ٻولي جي لفظ "مسيحا" (Massiach) جو ترجمو هيو: جنهن جي معنيٰ "فيض يافته" آهي. سينٽ پال حضرت

عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ان جو هڪڙو عام انسان هجڻ طور ٻه ڳالهه ڪئي توڙي جو اهو هڪڙي عام انسان کان گهڻو مختلف هيو. انهيءَ جي باوجود هڪ ڙي يهودي جي حيثيت ۾ سينٽ پال کي حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ خدا جو اوتار هجڻ ۾ يقين ڪونه هيو. ان مسيح جي باري ۾ پنهنجو تجربو بيان ڪرڻ لاءِ هر وقت "عيسيٰ ۾" جو اصطلاح استعمال ڪيو: عيسائي "عيسيٰ ۾" زندگي گذارين ٿا: انهن کي ان جي صليب تي چڙهڻ جي صورت ۾ پاڪائي وارو غسل ("بپتسمه") حاصل ٿي ويو. ڪليسا ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ ان جو جسم آهي.(16) عقلي طور تي سينيٽ پال ان ڳالهه تي بحث ڪيو پر اها حقيقت ڪونه هئي ﮬين ڪيترن ئي يهودين وانگر ان به يوناني عقليت پسندي (منطق) جي هڪڙي ڏنڌلي عڪس کي اپنايو جنهن کي ان پاڻ "بيوقوفي" قرار ڏنو.(17) اهو هڪڙو موضوعي ۽ باطني تجربو هيو جنهن ان کي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي هڪڙي قسم جي ماحول ۾ پيش ڪرڻ لاءِ هرڪايو جنهن ۾ "اسان زندگي گذاريون ٿا، گهمون ڦرون ٿا ۽ پنهنجو وجود رکون ٿا"(18) حضرت عيسيٰ عليه السلام سينٽ پال جي مذهبي تجربي جو ذريعو ٿي ويو هيو: تنهن ڪري اهو ان جي باري ۾ اهڙي نموني ۾ ڳالهائي رهيو هيو جهڙي نموني ۾ ان جا ڪجهه هم عصر خدا جي باري ۾ ڳالهائيندا هيا.

جڏهن سينٽ پال پنهنجي حوالي ٿيل عقيدي جي باري ۾ وضاحت ڪئي ته ان چيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام "اسان جي گناهن جي عيوض" تڪليف برداشت ڪئي ۽ صليب تي چڙهيو.(19) جڏهن ڏنائين ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جا حواري ابتدائي مرحلي ۾ ان جي صليب تي چڙهڻ واري بدنامي کان پريشان آهن ته انهن کي اهو ٻڌائي تسلي ڏنائين ته اهو سڀ ڪجهه اسان جي فائدي لاءِ ٿيو هيو. نائين باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته سترهين صدي عيسوي دوران ﮬين يهودين اجا به هڪڙي ٻئي مسيحا جي ﭙيانڪ انجام لاءِ اهڙي قسم جي وضاحت پيش ڪئي. ﭘهرين عيسائين محسوس ڪيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام هڪڙي پراسرار انداز ۾ اجا تائين زنده آهي ۽ ان جيئن واعدو ڪيو هيو ان مطابق ان کي حاصل ٿيل قوتون هاڻي انهن ۾ لڪل آهن. اسان کي سينٽ پال جي خطن مان خبر پوي ٿي ته ﭘهرين عيسائين کي انهيءَ معاملي ۾ سيني غير معمولي قسم جي تجربن جو مشاهدو ٿيو جيڪي هڪڙي نئين قسم جي انسان ذات جي احياءَ جي نشاندهي ڪري ٿي سگهيا. ڪجهه روحاني معالج ٻڻجي ويا، ڪي آسماني ٻولي ۾ ڳالهائڻ لڳا، ﮬين اهڙين ڳالهين جي تبليغ ٿي ڪئي جن لاءِ انهن کي يقين هيو ته اهي خدا طرفان الهام ٿيل آهن. ڪليسا جون عبادتون گوڙ گهمسان واريون ۽ ڪرشماتي معاملا ٿي ويون، ۽ اهي اڄ جي ڳوٺاڻي ڪليسا جي پر آهنگ حمديه گيتن کان گهڻو مختلف هيون. لڳو ٿي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهڻ هڪڙي اعتبار کان واقعي فائديمند ثابت ٿيو هيو: سينٽ پال جي خطن مطابق ان مستقل فڪري سوچ جاري ڪئي هئي. "زندگي جو هڪڙو نئون ڍنگ" ۽ هڪڙي "نئين تخليق".(20)

بهرحال حضرت آدم عليه السلام جي ڪنهن "اصل گناهہ" لاءِ صليب تي چڙهڻ لاءِ ڪفارو هجڻ جي حوالي سان ڪي تفصيلي نظريا موجود ڪونہ هيا: اسان کي معلوم ٿيندو تہ چوٿين صدي عيسوي تائين اهڙو منطقي بحث نروار ڪونہ ٿيو هيو ۽ رڳو مغرب ۾ ان کي اهميت حاصل هئي. سينٽ پال ۽ نئين عهدنامي جي ٻين ليکڪن ڪڏهن بہ پنهنجي تجربو ڪيل چوٽڪاري جي باري ۾ صاف ۽ ڪليل انداز ۾ وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪئي. پوءِ بہ حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهي قرباني ڏيڻ وارو نظريو ان دور جي هندوستان ۾ ارتقا پذير ٻڌستوا جي تصور جهڙو هيو. ٻڌستوا وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام بہ آخرڪار انسان ذات ۽ حقيقت مطلق جي وچ ۾ هڪڙو ٽياڪڙ (ثالث) بڻجي ويو. فرق بس اهو هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام اڪيلو ٽياڪڙ (ثالث) هيو ۽ ان جي آندل نجات، ٻڌستوا واري چوٽڪاري وانگر، مستقبل جي لاءِ اڻ پوري تمنا ڪونہ هئي، پر پوري پوري حقيقت هئي. سينٽ پال اصرار ڪيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي قرباني بي مثال هئي. توڙي جو ان کي يقين هيو تہ ان جون پنهنجون تڪليفون ٻين لاءِ فائديمند هيون پر اهو انهيءَ باري ۾ بلڪل واضح هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام جون تڪليفون ۽ صليب تي چڙهڻ هڪڙو قطعي مختلف معاهدو هيو.(21) هتي هڪڙو وڏو خطرو سامهون آهي. لاتعداد ٻڌن ۽ انڪساري پسند اوتارن معتقدن کي ياددهاني ڪرائي تہ حتمي حقيقت کي ڪنهن بہ طريقي سان درست نموني ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي. خدا جي "لا انتها حقيقت" هڪڙي ئي انسان ۾ جلوه گر هجڻ جو عيسائي عقيدو بت پرستي جي نهايت اڻ پختي صورت ڏانهن وٺي وڃي سگهي ٿو.

حضرت عيسيٰ عليه السلام زور ڏئي چيو هيو تہ خدا جون قوتون صرف ان اڪيلي لاءِ ڪونہ آهن. سينيٽ پال دليل ڏئي انهي سوچ کي هٿي ڏني تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام انسان ذات جي هڪڙي نئين قسم جو پهريون مثال هيو. نہ صرف اهو اهي سمورا ڪم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو هيو جيڪي پراڻو اسرائيل ڪرڻ ۾ ناڪام ويو هيو پر اهو نئون آدم (عليه السلام) بڻجي ويو هيو نئين انسان ذات جنهن ۾ سيني انسانن کي، بشمول غيريهودي، ڪنهن نہ ڪنهن نموني ۾ شريڪ ٿيڻو هيو.(22) اها ڳالهہ بہ ٻڌمت وارن جي انهيءَ عقيدي کان مختلف ڪونهي تہ جيئن تہ سمورا ٻڌ حقيقت مطلق سان هڪ ٿي ويا هيا تنهن ڪري انساني فڪر کي ٻڌ برادري ۾ شامل ٿيڻو هيو.

فلپي (Philippi) جي مقام تي ڪليسا جي نالي پنهنجي خط ۾ سينٽ پال اها ڳالهہ چئي جنهن کي نهايت ابتدائي عيسائي مناجات سمجهيو وڃي ٿو جيڪا ڪيترائي اهم سوال اٿاري ٿي. اهو پنهنجن نون پيروڪارن کي ٻڌائي ٿو تہ انهن کي بہ بلڪل حضرت عيسيٰ عليه السلام جهڙو ذاتي قرباني جو رويو اختيار ڪرڻو پوندو.

"توڙي جو اهو خدا جي صورت تي هيو پر خدا سان برابر هجڻ واري ضد
تي ڪونہ هيو پر پاڻ کي حقير سمجهيائين. هڪڙي غلام (ٻانهي) جي

صورت اختيار ڪرڻ لاءِ اهڙو ٿيڻ لاءِ جيئن انسان آهن: انساني صورت ۾ ظاهر ٿي پنهنجو پاڻ کي عاجزي وارو ڪري ڇڏيائين، مرڻ به گوارا ڪيائين، صليب تي چڙهي ويو. پر خدا ان کي مٿي کڻي ورتو ۽ ان کي اهڙو نالو ڏنائين جيڪو سڀني نالن کان مٿي آهي، ته جيئن سڀئي انسان، آسمانن ۾، ڌرتي تي ۽ لڪل دنيا ۾، حضرت عيسيٰ عليه السلام جي نالي تي ادب مان گوڏا کوڙي ڇڏين ۽ هر زبان تي اهو ورد هجي ته يسوع مسيح خداوند آهي، پيءُ خدا ("گاڊ دي فادر") جو جلوه آهي."(23)

اهو حمد پهرين عيسائين جي ان عقيدي جو عڪس ڏيکاري ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام فنا في الذات جي عمل ۾ هڪڙي انسان ٿيڻ کان اڳ "خدا سان" هڪڙي قسم جي اڳواٽ وجود جو تجربو حاصل ڪيو هيو جنهن جي ذريعي ان پڌستوا وانگر انساني حالتن جي تڪليفن ۾ شريڪ ٿيڻ جو فيصلو ڪيو هيو. سينٽ پال ايڏو ڪٽر يهودي هيو جو حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ ازل کان ي هه و هه (يهواهه) سان ئي الوهي هستي هجڻ طور گڏ هجڻ جي تصور کي قبول نه ڪيائين. مٿئين حمد مان ظاهر آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پنهنجي رفعت کان پوءِ به خدا کان الڳ ۽ ڪمتر آهي، جنهن ان کي مٿي کنيو ۽ ان کي خداوند جو لقب ڏنائين. اهو خطاب هو پاڻ ته اختيار ڪري ڪونه سگهيو پر اهو لقب "پيءُ خدا جي جلوي" جي لاءِ ڏنو ويو.

تقريبن چاليهه سال پوءِ سينٽ يوحنا جي انجيل (100 عيسوي ۾ لکيل) جي ليکڪ به اهڙي قسم جو خيال ظاهر ڪيو. پنهنجن شروعاتي لفظن ۾ ان لفظ "لاگوس" (Logos) يعني قول جو تفسير بيان ڪيو جيڪو "ازل کان ئي خدا سان گڏ" هيو ۽ تخليق جو عيوضي هيو: "ان جي وسيلي سڀ شيون وجود ۾ آيون، ڪنهن به شي کي ان جي معرفت کان سواءِ وجود ڪونهي مليو."(24) ليکڪ يوناني لفظ "لاگوس" (قول) کي فلو واري ساڳي نموني سان استعمال نٿي ڪيو: اهو يوناني يهوديت جي بجاءِ فلسطيني يهوديت سان وڌيڪ گهڻو هم آهنگ لڳي ٿو. ان دور ۾ مرتب ٿيندڙ عبراني صحيفن جيڪي "ترگم"(targums) طور ڄاتل آهن، جي آرامي ترجمن ۾ اصطلاح "ميمرا" (Memra) يعني قول ("ورڊ" word) جو استعمال دنيا ۾ خدا جي سرگرمي کي بيان ڪرڻ لاءِ ٿيو آهي. اهو ٻين اصطلاحن وانگر، مثال طور: جلوه، جلال، مقدس روح، ۽ شيڪناه، جهڙو ڪم ڪري ٿو جيڪي خدا جي دنيا ۾ موجودگي ۽ خود خدا جي ناقابل ادراڪ حقيقت جي وچ ۾ فرق لاءِ زور ڏين ٿا. الوهي ڏاهپ وانگر "قول" ("ورڊ") به تخيلق جي لاءِ خدا جي اصل منصوبي جي علامت آهي. جڏهن سينٽ پال ۽ سينٽ يوحنا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ائين ڳالهائين ٿا ڄڻ ان جي اڳ ۾ به هڪڙي حياتي هئي ته اهي ان کي بعد واري تثليثي مفهوم ۾ هڪڙو ٻيو الوهي "شخص" ڪونه ٿا چون. انهن انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ٿي ڪئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام وجود جي جسماني ۽ انفرادي حالتن مان ماورائيت حاصل ڪري ورتي هئي. ڇو ته ان کان جيڪا "قوت" ۽ "ڏاهپ" ظاهر ٿي

ٿي اهي خدا جون عنايتون هيون، هڪڙي نموني ۾ ان انهي ڳالهه جو اظهار ڪيو "جيڪا ازل کان ئي موجود هئي."(25) .

اهي خيال هڪڙي ڪٽر يهودي مفهوم ۾ سمجهڻ جوڳا هيا، البت بعد وارن عيسائين يوناني پس منظر سان انهن جي مختلف نموني سان تشريح ڪئي. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" نالي ڪتاب ۾ جيڪو تقريبن هزار عيسوي صدي ۾ لکيو ويو اسان کي معلوم ٿيندو تہ پهريان عيسائي اجا تائين خدا جي باري ۾ مڪمل يهودي تصور رکندا هيا. عيدالحصلد ("پينٽيڪوسٽ" Pentecost) جي تهوار تي جڏهن سمورن علائقن جا سوين يهودي حضرت موسيٰ عليہ السلام کي طورسينا تي توريت جو تحفو ملڻ جي ياد ملهائڻ لاءِ يروشلم ۾ اچي گڏ ٿيا هيا تہ روح القدس (مقدس روح) حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي ساٿين مٿان نازل ٿيو هيو. انهن هڪڙو آواز ٻڌو "جيڪو آسمان مان واڪا ڪندڙ هوا جي آواز جهڙو هيو. ۽ انهن آڏو هڪڙي شي ظاهر ٿي جيڪا باهہ جي ڇپين جهڙي لڳي رهي هئي."(26) مقدس روح پاڻ کي انهن پهرين يهودي عيسائين تي اهڙي صورت ۾ ظاهر ڪيو هيو جيئن ان پاڻ کي پنهنجن هممصرن آڏو ظاهر ڪيو هيو. حواري هڪدم ٻاهر ڊوڙيا ۽ يهودين ۽ ٻين خدا جو خوف رکندڙن جي ٽولن آڏو تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون جيڪي ميسوپوٽاما، يهودا ۽ ڪئپڊوشيا، پونٽس ۽ ايشيا، فرجيا ۽ پمفيليا، مصر ۽ سائرين جي چوڌاري لبيا جي علائقن مان آيل هيا.(27) اهي اهو ڏسي حيران ٿي ويا تہ انهن مان هرهڪ ماڻهو حوارين کي پنهنجي ٻولي ۾ تبليغ ڪندي ٻڌي رهيو هيو. جڏهن سينٽ پيٽر ماڻهن کي خطاب ڪرڻ لاءِ اٿيو تہ ان انهيءَ نظاري کي يهوديت جي اوج طور پيش ڪيو. پيغمبرن اهڙي ڏينهن جي اڳ ۾ پيشنگوئي ڪئي هئي تہ خدا جڏهن پنهنجي روح کي انسانن مٿان اهڙي نموني نازل ڪندو تہ عورتون ۽ غلام بہ الهام ۽ خواب ڏسندا.(28) اهو ڏينهن مسيحائي بادشاهت جي شروعات ٿيڻ جو ڏينهن هوندو جڏهن خدا ڌرتي تي اچي پنهنجن ماڻهن سان گڏ رهندو. سينٽ پيٽر اها دعويٰ ڪونہ ڪئي تہ ناصره (نذرت) جو حضرت عيسيٰ عليہ السلام خدا هيو. اهو "توهان جهڙو هڪڙو انسان هيو ان کي خدا معجزن، اڳڪٿيون ڪرڻ جي صلاحيت، ۽ نشانيون ڏئي توهان ڏانهن موڪليو هيو اهو جڏهن توهان ۾ موجود هيو تہ خدا ان ذريعي ڪم ڪندو هيو." ان جي بي رحماڻي نموني سان صليب تي چڙهڻ کان پوءِ خدا ان کي جيئري مٽي کڻي ويو ۽ خدا پنهنجي ساڄي هٿ سان ان کي هڪڙي خصوصي مقام تائين رفعت ڏني. پيغمبرن ۽ زبور وارن انهن واقعن جي اڳ ۾ ئي پيشنگوئي ڪري ڇڏي هئي، تنهن ڪري "اسرائيل جو پورو لڏو" يقين ڪري سگهيو ٿي تہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام مسيحا موعود هيو.(29) اها تقرير ابتدائي ترين عيسائين لاءِ هڪڙو پيغام لڳي ٿي.

چوٿين صدي عيسوي جي آخر تائين عيسائيت "ائڪٽس" جي ليڪڪ طرفان مٿي ٻڌايل سيني علائقن ۾ مستحڪم ٿي وئي هئي: ان غيريهودي علائقن ۾ يهودي عبادت

گهرن (سائناگوگس) منجهہ پاڙون پختيون ڪيون، جتي ان "خدا ڪان ڊڄندڙن" يا "نون يهودين" کي گهڻو متاثر ڪيو هيو. سينٽ پال جي سڏاريل يهوديت انهن جي گهڻن ئي مسئلن ۽ پريشانين جو جواب ڏيندي معلوم ٿئي ٿي. اهي گهڻين ٻولين ۾ بہ ڳالهائيندا هيا، انهن ۾ هڪڙي گڏيل آواز ۽ هم آهنگ حالت جي کوٽ هئي. غيراسرائيلي علائقن جا يهودي يروشلم ۾ عبادت گهر جي زيارت ڪرڻ آيا هيا جيڪو جانورن جي رت سان ڀريل ۽ هڪڙو قديم ۽ وحشاڻو ادارو لڳي رهيو هيو. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" نالي ڪتاب ۾ اهو نقطہ نظر استيفن جي ڪهاڻي ۾ محفوظ ٿيل آهي، جيڪو يوناني يهودي هيو ۽ عيسائيت قبول ڪئي هئائين ۽ مذهب مٽائڻ جي ڏوهہ ۾ ان کي سُنهدري يهودين جي مجلس عاملہ سنگسار ڪرائي مارائي ڇڏيو هيو.

استيفن پنهنجي جذبات سان ڀريل آخري تقرير ۾ دعويٰ ڪئي هئي تہ عبادت گهر خدا جي فطرت جي توهين هيو: بالا و برتر هستي ڪڏهن بہ انساني هٿن سان ٺهيل گهر ۾ ڪونهي رهندي.(30) اسرائيلي علائقن کان ٻاهر رهندڙ يهودين عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ ربين جي ٺاهيل تلمودي يهوديت اختيار ڪئي هئي. ٻين ڏنو تہ عيسائيت ۾ توريت جي حيثيت ۽ يهوديت جي همہ گيري جي باري ۾ انهن جي ڪجهہ سوالن جا جواب موجود آهن. بيشڪ اها ڳالهہ خدا کان ڊڄندڙن لاءِ خاص طور تي پرڪشش هئي جيڪي يهودي 613 شرعي حڪمن ("متزوات" Mitzvot) جي بار کان سواءِ نئين اسرائيل جا مڪمل طور فرد ٿي سگهيا پئي.

پهرين صدي عيسوي دوران عيسائي خدا جي باري ۾ يهودين وانگر ئي سوچيندا ۽ انهن وانگر عبادت ڪندا رهيا، اهي ربين وانگر بحث ڪندا هيا ۽ انهن جون گرجائون بہ سائناگوگ جهڙيون هونديون هيون. 80ع جي ڏهاڪي ۾ يهودين سان انهن جا سخت تڪرار ٿي پيا، جڏهن عيسائين کي باقاعدي سائناگوگس کان تڙيو ويو ڇو تہ انهن توريت جي پيروي ڪرڻ کان انڪار ڪيو هيو. اسان کي معلوم آهي تہ پهرين صدي جي پهرين ڏهاڪن ۾ يهوديت گهڻن نون مذهب تبديل ڪرڻ وارن کي پاڻ ڏانهن مائل ڪيو هيو. پر 70ع کان پوءِ جڏهن يهودي رومي سلطنت سان تڪرار ۾ قاتل هيا تہ انهن جي حيثيت گهٽجي وئي. خدا کان ڊڄندڙن جو عيسائيت ڏانهن ڦرڻ، وڃڻ واري عمل يهودين کي نون يهودين جي باري ۾ شڪ ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو ۽ اهي هاڻي مذهب تبديل ڪرائيندڙن کان فڪرمند ٿي ويا. پاگان جيڪي اڳ ۾ يهوديت کان متاثر ٿيل هيا اهي هاڻي عيسائيت ڏانهن مائل ٿيڻ لڳا پر انهن جي اڪثريت غلامن ۽ غريب طبقي جي ماڻهن تي مشتمل هئي. ٻي صدي عيسوي جي آخر ڌاري ئي اعليٰ تعليم يافتہ پاگان عيسائي ٿيا ۽ اهي نئين مذهب جي باري ۾ شش و پنج ۾ مبتلا مشرڪ دنيا کي وضاحت سان سمجهائڻ جي قابل هيا.

رومي سلطنت ۾ پهريائين عيسائيت کي يهوديت جي هڪڙي فرقي طور ڏٺو ويو پر جڏهن عيسائين اها ڳالهہ چٽي ڪري ڇڏي تہ اهي هاڻي سائناگوگ جا ميمبر ناهن رهيا

تہ انهن کي نفرت سان ڏٺو ويو ۽ اهو سمجهيو ويو تہ انهن ابن ڏاڏن جي مذهب سان تعلق ٽوڙڻ وڏو ڏوهہ ڪيو آهي. رومي نسل نهايت گهڻو بنياد پرست هيو: انهن اباڻي نظام ۽ وڏڙن جي رسم و روايت جي حاڪميت کي گهڻو اهم ٿي سمجهيو. "ترقي" کي سونهري دور ("گولڊن ايج") ڏانهن واپسي ٿي سمجهيائون، نہ ڪي مستقبل ڏانهن بي خوف پيش قدمي. ماضي سان ڇاڻي واڻي ناتو ٽوڙڻ کي اهڙي طرح تخليقي ڪونہ سمجهيو ويندو هيو جهڙو اسان جي معاشري ۾ جنهن تبديلي کي رواج ۾ آڻي ڇڏيو آهي. ايجاد يا نواڻ کي خطرناڪ ۽ غلط قرار ڏنو ويو هيو. رومي اهڙين عوامي تحريڪن تي شڪ ڪندا هيا جيڪي روايتي پابندين کي ٽوڙينديون هيون ۽ اهي پنهنجن شهرين کي مذهبي "جعلسازي" کان بچائڻ لاءِ فڪرمند رهندا هيا. بهرحال، سلطنت ۾ بي چيني ۽ پريشاني جو تاثر موجود هيو. هڪڙي وڏي بين الاقوامي سلطنت ۾ زندگي گذارڻ جي تجربي پراڻن ديوتائن کي حقير ۽ ناڪافي بڻائي ڇڏيو هيو. ماڻهو مختلف ثقافتن کان واقف ٿي ويا هيا جيڪي اوپريون ۽ پريشان ڪندڙ هيون. اهي ڪنهن نئين روحاني حل لاءِ واجهائي رهيا هيا. مشرقي عقيدن کي يورپ ۾ درآمد ڪيو ويو: روم جي روايتي ديوتائن، يعني رياست جي محافظن، سان گڏوگڏ آئي سس ۽ سيملي (Semele) جهڙين ديوين جي بہ پوڄا ٿيڻ لڳي. پهرين صدي عيسوي دوران نون باطني مذهبن پنهنجن پيروڪارن کي ڇوٽڪاري جي پيشڪش ڪئي ۽ اڳين دنيا جا نظارا ڏيکاريا. ليڪن ڪنهن بہ نئين مذهبي ولولي پراڻي نظام لاءِ ڪو خطرو پيش ڪونہ ڪيو. مشرقي ديوتا بنيادي سطح تي مذهب جي تبديلي ۽ مشهور زمانہ ديوتائن کي ترڪ ڪرڻ جو مطالبو ڪونہ ٿي ڪيو. پر اهي هڪڙو تازو نقطہ نظر ۽ وسيع تر دنيا جو مفهوم عطا ڪرڻ وارا اولياءَ هيا. ڪير ڪيترا بہ باطني عقيدا اختيار ڪرڻ گهري اختيار ڪري ٿي سگهيو: بشرطيڪ اهي پراڻن ديوتائن کي خطري ۾ وجهڻ جي ڪوشش نہ ڪن ۽ نسبتن گهٽ حيثيت اختيار ڪن. انهيءَ مطابق باطني مذهبن کي درگذر ڪيو ويو هيو ۽ مروجہ نظام ۾ شامل ٿيڻ ڏنو ويو هيو.

ڪنهن کي بہ توقع ڪونہ هئي تہ مذهب ڪا للڪار (چئلينج) ٿي ويندو يا زندگيءَ جي مفهوم لاءِ ڪو جواب مهيا ڪندو. ماڻهن اهڙي قسم جي ڄاڻ لاءِ فلسفي ڏانهن لاڙو رکيو. قديم زماني جي رومي سلطنت ۾ ماڻهو ڪنهن بحراني صورتحال ۾ ديوتائن کان مدد گهرڻ لاءِ انهن جي پوڄا ڪندا هيا تہ جيئن رياست لاءِ الوهي رحمت حاصل ٿئي ۽ ماضي سان تسلسل واري هڪڙي شفا بخش قوت جو تجربو ڪن. مذهب خيالن جي بجاءِ عقيدي ۽ رسم جو معاملو هيو. ان جو بنياد نظرين يا اختيار ڪيل اصول تي نہ پر جذبات تي ٻڌل هيو. اڄ ڪلهہ اهو عمل ڪو انوکو ڪونهي: اسان جي معاشري ۾ مذهبي عبادتن ۾ شريڪ ٿيڻ وارا اڪثر ماڻهو ديني علم (الاهيات) ۾ دلچسپي ڪونہ ٿا رکن. گهڻي وڌيڪ پيچيدگي نٿاچاهين ۽ تبديلي جي خيال کي پسند ڪونہ ٿا ڪن. اهي سمجهن ٿا تہ جاري ۽ طئي ٿيل رسم و رواج انهن کي روايت

سان جوڙين ٿا ۽ هڪڙي قسم جي تحفظ جو احساس ڏين ٿا. اهي خطبن ذريعي شاندار ۽ فڪر انگيز خيالن جي اميد ڪونہ ٿا ڪن ۽ جماعتي عبادت ۾ ڪنهن تبديلي جي ڪري پريشان ٿي وڃن ٿا. ڪافي حد تائين انهي انداز ۾ قديم زماني جا بت پرست پنهنجن ابن ڏاڏن جي ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ پسند ڪندا هيا. جيئن انهن کان اڳ نسل در نسل ٿيندو آيو هيو. پراڻين رسمن انهن کي سڃاڻپ جو هڪڙو احساس ڏنو. مقامي ماڻهو روايتن تي عمل پيرا رهيا ۽ ان ڳالهہ جو يقين ٿيڻ نڳن تہ شيون جيئن جو تيئن جاري رهنديون. تهذيب کي هڪڙي ڪمزور حاصلات سمجهيو ويو ۽ موروثي ديوتائن کي بيمقصد نظرانداز ڪرڻ سان خطري واري نٿي ٿي سگهي، اهي تہ ان جي بقا کي يقيني بڻائيندا. جيڪڏهن ڪو نئون عقيدو انهن جي ابن ڏاڏن جي مذهب کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو تہ اهي گهڻو خطرو محسوس ڪندا. تنهن ڪري عيسائيت ٻنهي دنيائن، يهوديت ۽ بت پرستي، ۾ بدترين سلوڪ جو شڪار هئي. ان ۾ يهوديت واري قديم احترام جي کوٽ هئي ۽ ان ۾ بت پرستاڻين پرڪشش رسمن مان هڪڙي بہ موجود ڪونہ هئي، جو ڪير ماڻهو ڏسي سگهي ها ۽ قدر ڪري ها. اهو هڪڙو زبردست خطرو هيو ڇو تہ عيسائي زور ڏئي چوندا هيا تہ انهن جو خدا اڪيلو (واحد) آهي ۽ ٻيا سڀئي ديوتا فريب ۽ وهم آهن. رومي سوانح نگار گيئس سوٽونيس (Gaius suctonius) جي نظر ۾ عيسائيت غير منطقي ۽ عام روش کان هٽيل تحريڪ هئي، جنهن کي صرف "نئون" هجڻ ڪر برو ڀلو چيو ويو.(31)

پڙهيا لکيا لادين (پاگان) روشن خيالي لاءِ مذهب جي بجاءِ فلسفي ڏانهن ڏسندا هيا. انهن جا اولياءِ ۽ اهلِ بصيرت افلاطون، فيثاغورث (Phythagoras) يا ايپڪٽيٽس (Epictetus) جهڙا قديم فلسفي هيا. اهي پنهنجن فلسفين کي " خدا جو پٽ"سمجهندا هيا: مثال طور، افلاطون کي اپولو جو پٽ قرار ڏنو ويو هيو. فلاسافرن مذهب لاءِ احترام جو جذبو ڏيکاريو پر ان کي پنهنجين مڙني ڪارگذارين کان مختلف ٿي ڏٺائون. اهي هاٿي جي ڏندن وارن مينارن ۾ ويٺل خشڪ دانشور ڪونہ هيا پر هڪڙي مقصد وارا ماڻهو هيا. پنهنجن همعصرن جي روحن کي پنهنجي خاص مڪتبہ فڪر جي اصولن ذريعي متاثر ڪري بچائڻ لاءِ فڪرمند هيا. ٻئي، سقراط ۽ افلاطون، پنهنجي پنهنجي فلسفي جي حوالي سان"مذهبي" رهيا هيا. انهن اهو محسوس ڪيو تہ انهن جي سائنسي ۽ مابعدالطبعياتي تحقيقات انهن کي ڪائنات جي شان و شوڪت جي بصيرت عطا ڪئي هئي. تنهن ڪري پهرين صدي عيسوي تائين ذهين ۽ فڪري ماڻهن زندگيءَ جي مفهوم جي وضاحت، هڪڙي فيض رسان نظرئي ۽ اخلاقي تحريڪ لاءِ انهي چاڻ ڏانهن لاڙو ڪيو. عيسائيت هڪڙو وحشياڻو عقيدو لڳندي هئي. عيسائي خدا غضبناڪ ۽ قديم ديوتا لڳندو هيو جيڪو انساني معاملن ۾ اجائي مداخلت ڪندو هيو: اهو ارسطو جهڙي فلاسافر جي نہ بدلجندڙ ۽ ڏورانهين خدا سان ڪا مشابهت ڪونہ رکندڙ هيو. افلاطون يا سڪندر اعظم جهڙن رتبي جي ماڻهن کي خدا جو پٽ قرار ڏيڻ جو اهو بہ

هڪڙو بنياد هيو پر رومي سلطنت جي ڪنهن ڏورانهين علائقي ۾ ذلت جي موت مرڻ واري يهوديٰ جو بلڪل هڪڙو الڳ معاملو هيو.

قديم زماني ۾ افلاطونيت مقبول ترين فلسفن مان هڪ هئي. پهرين ۽ ٻي صدي عيسوي جا نوان افلاطوني افلاطون کي اخلاقي ۽ سياسي مفڪر سمجهي نہ پر صوفي افلاطون سمجهي ان ڏانهن مائل ٿيندا هيا. ان جون تعليمات فلاسافر کي پنهنجي حقي ذات سڃاڻڻ ۾ مدد ڪنديون. لهٰذا انهن افلاطون جي روح کي جسم جي قيد مان آزاد ڪيو ۽ الوهي دنيا ۾ وڃڻ جي قابل ڪيو. اهو هڪڙو اعليٰ نظام هيو جنهن ڪائناتي علم کي تسلسل ۽ هم آهنگي جي هڪڙي استعاري طور پيش ڪيو. "احد" پنهنجي سانتيڪي استغراق ۾ هستي جي عظيم تسلسل جي عروج سان وقت ۽ تبديلي جي اثرن کان بي نياز موجود هيو. ان جي پاڪ هستي جي لازمي نتيجي طور سڄو عالم ان "احد" مان صادر ٿيل هيو: ازلي صورتون "احد" منجهان نڪتيون هيون ۽ هر هڪ پنهنجي واسطيدار مدار ۾ واري واري سان سج، چنڊ ۽ تارن جي صورت اختيار ڪئي. آخرڪار ديوتائن، جن کي هاڻي "احد" جا معصوم وزير سمجهيو ٿي ويو الوهي اثر رسوخ کي انسانن جي زميني دنيا تي پهچايو. افلاطونين کي ڪنهن اهڙي ديوتا جي بي رحم ڪهاڻين جي ضرورت ڪونہ هئي جنهن دنيا کي تخليق ڪرڻ لاءِ اوچتو فيصلو ڪيو يا جنهن انسانن جي هڪڙي ننڍڙي جماعت سان سڌو سنئون لهه وچڙ ۾ اچڻ لاءِ قائم ٿيل سرشتي کي نظرانداز ڪيو. ان کي صليب تي چڙهڻ واري مسيحا ذريعي ڇوٽڪارو ڏيڻ جي ڪائي ضرورت ڪونہ هئي. جيئن تہ اهو سيني شين کي زندگي عطا ڪرڻ واري خدا سان ملندڙ جلندڙ هيو انهيءَ ڪري هڪڙو فلاسافر بہ منطقي انداز ۾ ڪوشش ڪرڻ ذريعي الوهي دنيا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو.

عيسائي پنهنجي مذهب کي بي دين (پاگان) دنيا آڏو ڪيئن ٿي واضح ڪري سگهيا؟ لڳي ٿو تہ اهو ٻن صورتحالن ۾ ڦاٿل هيو هڪ طرف اهو رومي مفهوم ۾ مذهب نٿي لڳو تہ ٻئي طرف اهو فلسفو بہ ڪونہ هيو. ان کان علاوه عيسائين کي پنهنجن "عقيدن" جي فهرست پيش ڪرڻ ۾ بہ ڏکيائي ٿي رهي هئي ۽ شايد اهي هڪڙي امتيازي فڪر جي نظام پيش ڪرڻ لاءِ بہ باشعور ڪونہ هيا. انهيءَ معاملي ۾ اهي پنهنجن بت پرست پاڙيسرين جهڙا هيا. انهن جي مذهب وٽ ڪا سمجهہ ۾ اچڻ جهڙي "دينيات" ڪونہ هئي، پر ان کي زياده درست نموني ۾ عزم جو ڏيان سان ذهن نشين ٿيل رويو چئي سگهجي ٿو. جڏهن اهي پنهنجن عقيدن جي رسمي ادائگي دوران تلاوت ڪندا هيا تہ اهي بنيادي ڳالهين جي مفروضن کي دلي مڃتا ڪونہ ڏئي رهيا هوندا هئا. مثال طور: لفظ "ڪريڊر" (Credere) لڳي ٿو تہ لفظ "ڪورڊيئر" (Cor dare) مان نڪتل آهي، جنهن جو مطلب "پنهنجي دل ڏيڻ آهي." اهي جڏهن "ڪريڊو" (Credo) (يا يوناني ۾ "پرسٽينو"Pristeno) لفظ چوندا هيا تہ ان مان هڪڙي عقلي حالت جي بجاءِ جذباتي حالت مراد هوندي هئي. تنهن ڪري 392 کان 428ع تائين سليشيا ۾ موپسوشيا (Mopsuestia) جي بشپ ٿيودور پنهنجن معتقدن کي کولي سمجهايو:

"جڏهن توهان خدا جي آڏو "پرستينو" يعني مون پاڻ اربي چڏيو ڇئو ٿا تہ انهي ڳالھ جو مظاهرو ڪيو تہ توهان ثابت قدمي سان ان سان گڏ رهندا، توهان ڪڏهن بہ پاڻ کي ان کان الڳ نہ ڪندا، ۽ ان سان گڏ هجڻ ۽ ان سان زندگي گذارڻ لاءِ ڪنهن بہ شي کي ان کان مٿي نہ سمجهندا ۽ نہ ڪنهن شي کي ان تي ترجيح ڏيندا. ۽ توهان اهڙي زندگي گذاريندا جيڪا ان جي هدايت ڪيل حڪمن سان هم آهنگ هوندي"(32)

بعد ۾ عيسائين کي پنهنجي مذهب جو وڏيڪ نظرياتي بيان پيش ڪرڻ جي ضرورت پئي ۽ انهن پنهنجي اندر ۾ دينياتي بحث جو شوق پيدا ڪيو جيڪو مذهبي دنيا جي تاريخ ۾ بي مثال آهي. مثال طور: اسان کي خبر آهي تہ يهوديت ۾ ڪو سرڪاري يا باقاعدگي وارو مجيل عقيدو ڪونہ هيو پر خدا جي باري ۾ خيال مڪمل طور نجي (ذاتي) معاملا هيا. پهرين عيسائين بہ اهو رويو اختيار ڪيو هيو.

بهرحال، ٻي صدي عيسوي دوران عيسائيت قبول ڪرڻ وارن مشرڪن (پاگان) مان ڪن پنهنجي مذهب کي روايت کان هٽيل نہ هجڻ وارو ثابت ڪرڻ جي غرض سان پنهنجن لادين پاڙيسرين ڏانهن وجڻ جي ڪوشش ڪئي. انهن ماڻهن مان پهريون پرچارڪ قيصرا (Cacsarea) جو جسٽن (Justin) هيو. اهو 100ع کان 168ع دوران رهيو ۽ مذهب لاءِ شهادت جو موت مئو. مطلب سمجهائڻ لاءِ ان جي بيچيني واري جستجو مان اسان ان دور جي روحاني تڙپ کي محسوس ڪري سگهون ٿا. جسٽن نہ تہ ڪو دانشور ۽ نہ ئي ڪو غيرمعمولي مفڪر هيو. عيسائي ٿيڻ کان اڳ اهو هڪڙي رواقي ("اسٽوئڪ" Stoic) جو شاگرد رهيو هيو جيڪو فيثاغورثي ۽ گشتي اوستاد ۽ فلاسافر هيو. پر جسٽن انهيءَ ڳالھ کي سمجهڻ ۾ ڪامياب ڪونہ ٿيو تہ انهن جي نظرين ۾ ڇا سمايل هيو. ان ۾ فلسفي لاءِ گهربل ذهانت ۽ طبيعت (سڀاءُ) جي کوٽ هئي، پر اهو ڪنهن مسلڪ جي پوڄا ڪرڻ يا مذهبي رسمن جي ادائگي کان هٽي ڪري ڪجھ وڏيڪ بصيرت جو گهرجائو هيو ۽ ائين ان عيسائيت ۾ پنهنجو حل ڳولي لڌو. پنهنجين ٻن لکڻين (150 کان 155ع) ۾ ان دليل پيش ڪيو تہ عيسائي بس افلاطون جي پيروي ڪري رهيا هيا. جنهن اهو بہ چيو هيو تہ خدا صرف هڪڙو آهي. ٻنهي، يوناني فلاسافرن ۽ يهودي پيغمبرن، عيسيٰ (مسيح) عليہ السلام جي اچڻ جي پيشنگوئي ڪري ڇڏي هئي. اهو هڪڙو اهڙو دليل هيو جنهن ان جي زماني جي بت پرستن کي متاثر ڪيو هوندو ڇو تہ بشارتن لاءِ هڪڙو نئون ولولو ڏٺو پئي ويو. ان اهو بہ دليل ڏنو تہ مسيح (عليہ السلام) "لاگوس" (logos) يا الوهي منطق جو پرتوو هيو جنهن کي رواقين ڪائنات جي نظام ۾ ڏٺو هيو لاگوس سموري تاريخ دوران دنيا ۾ سرگرم رهيو هيو ۽ ان عبرانين ۽ يونانين کي هڪڙي ئي نموني ۾ فيض پهچايو هيو. بهرحال، جسٽن ڪنهن حد تائين انهي تخيلاتي دعوي جي مفهومن جي قابل عمل هجڻ جي وضاحت ڪونہ ڪئي: هڪڙو انسان "لاگوس" جي ويس ۾ ڪيئن ٿو جوڙ متائي سگهي ۽ ڇا "لاگوس" جو مفهوم بہ اهو

ئي ساڳيو هيو جيڪو بائيبلي تصورن ۾ "قول" ۽ "ڏاهپ" جو هيو؟ ان جو اڪيلي خدا (خداءِ واحد) سان ڪهڙو تعلق هيو؟

ٻيا عيسائي ڪجهه وڌيڪ انقلابي خيالن کي ترقي وٺرائي رهيا هيا. انهن پنهنجي خاطر سوچ ويچار جي لاڙي ڪري نه پر گنڀير بيچيني کي ٿڌو ڪرڻ لاءِ خاص طور تي غناسطي يعني اهل علم الوهي دنيا کان پنهنجي علحدگي جي شديد احساس کي واضح ڪرڻ لاءِ فلسفي کان ڏندڪٿا ڏانهن ڦيرو کاڌو. انهن جي ڏندڪٿائن خدا ۽ الوهي هستي جي باري ۾ انهن جي اڻ ڄاڻائي واري مسئلي کي منهن ڏنو جنهن جو انهن وڏي تڪليف ۽ شرمساري سان تجربو ٿي ڪيو. باسيليدس (Basilides) جيڪو 130 کان 160ع جي وچ ۾ اسڪندريا ۾ پڙهائيندو هيو ۽ ان جو همعصر ويلنٽينس (Valentinus) جيڪو مصر ڇڏي روم ۾ پڙهائڻ لاءِ آيو هيو ٻنهي جا تمام گهڻا شاگرد ٿي ويا ۽ انهن ڏيکاريو ته عيسائيت قبول ڪرڻ وارن ماڻهن مان گهڻا ئي پاڻ کي بي سهارا، پريشان ۽ گم سم محسوس ڪري رهيا هيا.

سيني غناسطين هڪڙي ناقابل ادراڪ حقيقت سان آغاز ڪيو جنهن کي اهي "خدائي هستي" (Godhead) سڏيندا هيا. ڇو ته اهو ڪمتر هستي جو ذريعو هيو جنهن کي اسان "خدا" سڏيون ٿا. ان جي باري ۾ ٻڌائي سگهڻ لاءِ اسان وٽ ڪجهه به ڪونه هيو ڇوته اهو مڪمل طور تي اسان جي محدود ذهن جي گرفت کان گهڻو ماورا هيو. جيئن ويلنٽينس "خدائي هستي" جي باري ۾ چوي ٿو:

> "ڪامل ۽ ازل کان موجود، نظر کان اوجهل ۽ گمنام اوچائين ۾ رهندڙ اهو ابتدا کان اڳ ۽ سڀ جو خالق ۽ ڳوڙهو آهي. اهو سمائجڻ ۽ ڏسڻ کان ماورا آهي، ابدي ۽ اڻ خلقيل آهي، اڻ ڳڻين ڄڳن کان بي فڪر ۽ ڳوڙهي اڪيلائي ۾ آهي. ان سان گڏ سوچ آهي، جنهن کي رحمت ۽ سانت پڻ سڏبو آهي."(33)

انسانن هميشه ان مطلق هستي جي باري ۾ قياس آرايون ڪيون آهن پر انهن مان ڪو به خيال پورو پنو ثابت ڪونه ٿيو. "خدائي هستي" کي بيان ڪرڻ ناممڪن آهي، جيڪا نه ته "خير" آهي ۽ نه "شر" آهي، ۽ ان کي "موجود" به نٿو چئي سگهجي. باسيليدس اها تعليم ڏني ته ابتدا ۾ "خدا" ڪونه هيو پر "خدائي هستي" هئي، پروسي سان چئجي ته اهو "ڪجهه به ڪونه" هيو ڇو ته اهو اهڙي ڪنهن به نموني ۾ موجود ڪونه هيو جنهن جي لاءِ اسان ذهن ۾ ڪجهه سمجهي سگهون.(34)

پر ان "لاشئي" (ڪجهه به نه) پاڻ کي ڄاڻائڻ (سڃاڻپ ڪرائڻ) جي خواهش ڪئي هئي ۽ "گهرائي" ۽ "خاموشي" ۾ اڪيلو رهڻ تي مطمئن ڪونه هيو. ان جي اٿاهه هستي جي گهراين ۾ اندروني انقلاب برپا هيو جنهن جي نتيجي ۾ صدور (نيڪال) جو هڪڙو سلسلو جاري ٿيو بلڪل ساڳيو جهڙو قديم لادين (پاڳان) ماڻهن جي ڏند ڪٿائن ۾ بيان ٿيل آهي. انهن مان اولين تجلي خدا هيو جنهن کي اسان ڄاڻون ۽ پوڄيون ٿا. تڏهن به

خدا اسان لاءِ ناقابل رسائي هيو ۽ اجا وڌيڪ ظهورن جو گهرجائو هيو. نتيجي ۾ خدا منجهان ٻيا صدور جوڙن جي صورت ۾ جاري ٿيا. انهن مان هرهڪ پنهنجي الوهي خوبين مان هڪڙي کي ظاهر ڪيو. خدا پاڻ جنس کان ماورا رهيو پر جيئن اينومااليلش ۾ آهي، جاري ٿيل هر جوڙو هڪڙو نر ۽ هڪڙي مادي تي مشتمل هيو. انهيءَ منصوبي جو مقصد زياده روايتي وحدانيت جي مرداڻي رنگ کي هلڪو ڪرڻ هيو. ظهور ۾ اچڻ وارو هر جوڙو آهستي آهستي ڪمزور ۽ نبل ٿيندو ويو ڇوتہ اهي پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) کي وڇائيندي ان کان پري ٿيندا پئي ويا. آخرڪار جڏهن اهڙا ٽيهہ ظهور (يا جُڳ) جاري ٿي وياتہ اهو سلسلو رڪجي ويو ۽ الوهي دنيا، يعني ڪائنات ("پليروما" Pleroma) جي تڪميل ٿي وئي. غناسطين هڪڙي مڪمل طور غير معتدل ڪائناتي نظرئي جي تجويز پيش ڪونہ ٿي ڪئي ڇوتہ هرهڪ ماڻهوءَ کي يقين هيو تہ هي ڪائنات اهڙن روپن، پوتن ۽ روحاني قوتن سان ڀرپور آهي. سينٽ پال شاهي تختن، مرتبن، بادشاهين ۽ اختيارين جو حوالو ڏنو هيو جڏهن تہ فلاسافرن کي يقين هيو تہ اهي ڌسڻ ۾ نہ اچڻ واريون قوتون قديم ديوتا هيا ۽ انهن پاڻ کي انسان ۽ هڪ هستي جي وچ ۾ لاڳاپيل ڪردار بڻائي ڇڏيو هيو.

ڪنهن زماني ۾ وڏي آفت آئي هئي، ابتدائي تباهي، جنهن کي غناسطين مختلف طريقن سان بيان ڪيو آهي. ڪن چيو تہ ظهورن مان آخري ظهور سوفيا (ڏاهپ) ناقابل رسائي "خدائي هستي" جي ممنوع علم جي تمنا ڪري پنهنجو رتبو وڃايو. پنهنجي وس کان ٻاهر ڳالهہ جي خواهش ڪري اها خدا جي نظرن ۾ ڪري پئي ۽ ان جي ڏک ۽ پريشاني مادي دنيا کي ناهيو. جلاوطن ۽ بي سروسامان سوفيا (ڏاهپ) ڪائنات ۾ ڀٽڪندي رهي ۽ پنهنجي الوهي ماخذ ۾ واپس وڃڻ جي تمنا ڪندي رهي. انهيءَ مادي ۽ بت پرستاڻن تصورن جي ملاوٽ غناسطين جي انهيءَ ڳوڙهي سوچ کي ظاهر ڪيو تہ اسان جي دنيا هڪڙي اعتبار کان لاعلمي ۽ گمراهي ڪري افلاڪي دنيا جي هڪڙي بگڙيل صورت هئي. ٻين غناسطين تعليم ڏني تہ خدا مادي دنيا کي ڪشش ڪئي هئي، ڇو تہ ان کي مادي جزي سان ڪجهہ بہ ڪونہ ڪرڻو هيو. اهو هڪڙي جُڳ جو ڪم هيو جنهن کي اهي خالق سڏيندا هيا. اهو "خدا" سان رشڪ ڪندو هيو ۽ پليروما جو مرڪز ٿيڻ جي خواهش رکندو هيو. نتيجي ۾ اهو نظرن مان ڪري پيو ۽ ضد ۾ اچي دنيا تخليق ڪيائين. جيئن ويلنٽينس بيان ڪيو تہ ان آسمان بغير ڄاڻ جي ٺاهيو هيو. ان انسان جي اڻڄاڻائي ۾ انسان کي پيدا ڪيو. ڌرتي کي سمجهڻ کان سواءِ ڌرتي کي روشني ۾ آنڊائين.(35) پر لاگوس ڇوٽڪارو ڏيارڻ ۽ مردن ۽ عورتن کي خدا ڏانهن رستو ڏيکارڻ جي مقصد سان حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي صورت ڌاري ڌرتي تي آيو هيو. آخرڪار اهڙي قسم جي عيسائيت کي دٻايو ويو پر اسان کي خبر پوندي تہ صديون پوءِ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن ٻيهر اهڙي قسم جي ڏندڪٿا ڏانهن لاڙو رکيو ۽ انهن راسخ العقيده دينيات جي مقابلي ۾ ان کي خدا جي باري ۾ پنهنجو تجربو بيان ڪرڻ لاءِ وڌيڪ موزون

سمجهيو. انهن ڏنڊڪٿائن کي تخليق ۽ ڇوٽڪاري (نجات) جي ادبي بيانن جي مقصد سان ڪونہ لکيو ويو هيو اهي بس هڪڙي داخلي سچائي جو علامتي اظهار هيون. خدا ۽ مرڪزي خدا بيروني حقيقتون ڪونہ هيون پر عين اندر ۾ ليجنڊڙ هيون:

"خدا جي ۽ مخلوق جي ۽ اهڙي قسم جي ٻين ڳالهين جي تلاش ترڪ ڪيو. شروعاتي نقطي طور پنهنجو پاڻ سان ڳالهائيندي ان لاءِ واجهايو. ڇاڻ حاصل ڪيو تہ توهان جي اندر ۾ اهو ڪير آهي جيڪو پنهنجي هر شي پاڻ جوڙي ٿو ۽ چورائي ٿو منهنجا خدا، منهنجا ذهن، منهجي سوچ، منهنجا روح، منهنجي جان. ڏک ۽ خوشي، پيار ۽ نفرت جي ذريعن جي ڇاڻ حاصل ڪيو. ڇاڻ حاصل ڪيو تہ اهو ڪيئن ٿو ٿئي تہ ڪوئي نہ چاهيندي بہ لڏي لمي ٿو نہ چاهيندي بہ محبت ڪري ٿو. جيڪڏهن توهان ڏيان سان انهن ڳالهين تي غور ڪيو تہ توهان ان کي پنهنجي اندر ۾ موجود ڏسندا."(36)

پليروما روح جي هڪڙي نقشي جي نمائندگي ڪندو هيو. جيڪڏهن غناسطين کي خبر هجي تہ ڪٿي ڏسڻو آهي تہ هن اونداهي دنيا ۾ بہ الوهي بصيرت حاصل ڪري سگهجي ٿي: ڪائنات جي ابتدائي نزول دوران سوفيا (ڏاهپ) يا حاسد ديوتا جي تنزلي وقت ڪجهہ الوهي تجليون بہ پليروما مان هيٺ ڪريون هيون ۽ مادي ۾ سمائجي ويون هيون. غناسطي پنهنجي روح اندر هڪڙي الوهي تجلي ڏسي سگهي ٿو پنهنجي اندر الوهي عنصر کان آگاهہ ٿي سگهي ٿو جيڪو ان کي منزل تي پهچڻ ۾ مدد ڪندو.

غناسطين ڏيکاريو تہ عيسائيت قبول ڪرڻ وارا گهڻا ماڻهو يهوديت مان موروثي طور مليڻ واري خدا جي روايتي تصور مان مطمئن ڪونہ هيا. انهن دنيا جو "خير" جي دنيا يعني ڪنهن هڏڏوکي ديوتا جي ڪم هجڻ طور تجربو ڪونہ ڪيو. اهڙي قسم جي هڪڙي ٻٽائي (دويت)۽ بگاڙ جو مظاهرو مارشيون (Marcion)، 100 کان 165ع. جي عقيدي ڪيو. جنهن روم ۾ پنهنجي مخالفاڻي چرچ جو بنياد رکيو ۽ گهڻائي معتقد حاصل ڪري ورتائين. حضرت عيسيٰ عليہ السلام فرمايو هيو تہ هڪڙو مضبوط وڻ سٺو ميوو ڏيندو آهي(37): تہ پوءِ سٺي خدا اهڙي دنيا ڪيئن خلقي هوندي جڏهن تہ اها واضح طور تي "شر" ۽ "ڏک" سان ڀريل آهي؟ مارشيون يهودي صحيفن کان پڻ خفا هيو جن ۾ لڳو ٿي تہ سخت ۽ ظالم خدا جو ذڪر ٿيل آهي، جيڪو انصاف لاءِ پنهنجي جوش ۾ سموري مخلوقات کي ناس ڪري ٿو ڇڏي، ان فيصلو ڪيو تہ اهو يهودين جو خدا ٿي هيو جيڪو لڙائي جو شوقين، پنهنجن روين ۾ غيرمستقل ۽ پنهنجو پاڻ متضاد هيو(38) جنهن دنيا تخليق ڪئي هئي. پر حضرت عيسيٰ عليہ السلام پڌرو ڪيو هيو تہ هڪڙي ٻئي خدا جو بہ وجود آهي جنهن جو يهودي صحيفن ۾ ذڪر موجود ڪونهي. اهو ٻيو خدا حليم، بردبار ۽ ڪجهہ سٺو ۽ پلو آهي.(39) اهو مڪمل طور تي دنيا جي ظالم "عدالتي" خالق کان مختلف هيو. تنهن ڪري اسان کي انهيءَ دنيا کان منهن موڙڻ گهرجي جيڪا حليم

ديوتا سان ڪو تعلق نٿي رکي ۽ اسان کي ان جي باري ۾ ڪجهه به پڌائي نٿي سگهي ۽ پراڻي عهدنامي (عهدنامه عتيق)کي به مسترد ڪرڻ گهرجي. صرف نئين عهدنامي (عهدنامه جديد) کي پنهنجي توجهه جو مرڪز بڻائڻ گهرجي جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي حقي پيغام جو امين آهي. مارشيون جي تعليمات جي مقبوليت ڏيکاري ٿي ته ان عام ماڻهن جا مسئلا پيش ڪيا هيا. هڪڙي موقعي تي ته ايئن پئي لڳو ڄڻ اهو نئون چرچ قائم ڪري رهيو آهي. ان عيسائي عقيدي ۾ هڪڙي اهم ڳالهه جي نشاندهي ڪئي هئي: عيسائين جي ڪيترين ئي پيڙهين مادي دنيا سان تعلق جي مثبت پٽي کي بيان ڪرڻ ۾ مشڪلات جو منهن ڏنو هيو ۽ ڪيترائي اهڙا ماڻهو موجود هيا جن جي سمجهه ۾ نٿي آيو ته عبراني خدا جو ڇا ڪن.

اتر آفريڪا جي دينياتي ماهر ٽرٽيولين (Tertullian)، 160 کان 220ع، نشاندهي ڪئي ته بائيبل واري خدا جي مقابلي ۾ مارشيون جو "خداءِ خير" يوناني فلسفي واري خدا سان گهڻي هڪجهڙائي رکي ٿو. اهو سانتيڪو خدا، جنهن جو هن ناقص دنيا سان ڪو تعلق ڪونه هيو حضرت عيسيٰ مسيح عليه السلام واري يهودي خدا جي مقابلي ۾ ارسطو طرفان بيان ڪيل "غيرمتحرڪ محرڪ" سان گهڻو ويجهو هيو. دراصل يوناني روم جي دنيا ۾ گهڻن ماڻهن بائيبلي خدا کي هڪڙي غيرمناسب ۽ پوائتي هستي طور ڏٺو ٿي جيڪو پوڄا ڪرڻ جي لائق ڪونه هيو. اٽڪل 178ع ۾ پاگان فلاسافر سيلسس (Celsus) عيسائين تي خدا جو هڪڙو تنگ نظر ۽ غيرمُهذب تصور اپنائڻ جو الزام هنيو. ان انهيءَ ڳالهه کي ڌيڇاريندڙ سمجهيو ته عيسائي پنهنجي لاءِ هڪڙي خاص عنايت جي دعوي ڪندا: خدا سيني انسانن لاءِ موجود هيو ليڪن هڪڙي ننڍڙي جماعت جي صورت ۾ ڦرڻ وارا عيسائي دعوي ڪندا هيا: خدا سموري دنيا ۽ آسمانن جي حرڪت کي ڇڏي ڏنو آهي ۽ رڳو اسان تي توجهه ڪرڻ لاءِ وسيع ۽ عريض ڌرتي کان لاتعلقي اختيار ڪري ڇڏي آهي.(40) جڏهن رومي حڪمرانن عيسائين کي ستائڻ شروع ڪيو ته عيسائين تي "ملحد" هجڻ جو الزام هڻندا هيا ڇو ته خدا جي باري ۾ انهن جي تصور رومي اخلاقيات کي گهڻو خراب ڪيو هيو. روايتي ديوتائن کي حقي احترام نه ڏيڻ ڪري ماڻهن کي ڊپ ٿيو ته عيسائي رياست کي خطري ۾ وجهي ڇڏيندا ۽ ڪمزور نظام کي ڏانوا ڏول ڪري ڇڏيندا. عيسائيت هڪڙو وحشي مذهب پئي لڳي، جنهن تهذيب جي اوسر کان منهن موڙ پئي ڪئي.

بهرحال، ٻي صدي عيسوي جي پڇاڙي تائين ڪجهه پڪا پختا پاگان عيسائيت قبول ڪرڻ لڳا ۽ بائيبل جي سامي خدا کي يوناني رومي خيال (تصور) مطابق ڍالڻ جي قابل هيا. انهن مان پهريون اسڪندريه جو ڪليمنٽ (Clement)، 150 کان 225ع، هيو جنهن عيسائي ٿيڻ کان اڳ گهڻو ڪري اٿينس ۾ فلسفي جي تعليم حاصل ڪئي هئي. ڪليمنٽ کي انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونه هيو ته يهواهه ۽ يوناني فلاسافرن جو خدا هڪڙوئي ۽ ساڳيو هيو: ان افلاطون کي اٿينس جو موسيٰ سڏيو. پوءِ به حضرت عيسيٰ

عليه السلام ۽ سينٽ پال ان جي دينيات کان حيران ٿي وڃن ها. افلاطون ۽ ارسطو جي خدا وانگر ڪليمنٽ جو خدا بہ رُڪي ("اپئٿيا" Apatheia) خصوصيت وارو هيو: اهو مڪمل طور تي جذبن کان خالي ۽ ردوبدل کان ماورا هيو. عيسائي خود خدا جي مطلق سڪون ۽ مانيٽي حالت جي نقل ڪري الوهي زندگي ۾ شرڪت ڪري سگهيا ٿي. ڪليمنٽ هڪڙو ضابط حيات ٺاهيو جيڪو حيرت انگيز حد تائين ربين جي ٺاهيل اصولن جهڙو هيو. بس هڪڙو فرق هيوتہ اهو رواقي تصور سان گهڻي هڪجهڙائي رکندڙ هيو. هڪڙي عيسائي کي پنهنجي زندگي جي هر معاملي ۾ خدا جي اطاعت ڪرڻ گهرجي: ان کي نيڪ طرح سان ويهڻ ۽ نرم لهجي ۾ ڳالهائڻ گهرجي. تشدد ۽ وڏا ٽهڪ ڏئي کلڻ کان پاسو ڪرڻ گهرجي ۽ اوڳرائي (ڏڪار) بہ آهستڙي ڏيڻ گهرجي. هدايت ڪيل ماٺ جي انهيءَ احتياط واري مشق ذريعي عيسائي پنهنجي اندر موجود "سڪون" کان آشنا ٿي ويندا, جيڪو انهن جي پنهنجي وجود اندر خدا جي شبيهہ طور اڪريل آهي. خدا ۽ انسان ذات جي وچ ۾ ڪائي خليج ڪونهي. عيسائين جيڪڏهن هڪڙو دفعو پاڻ کي الوهي تصور سان هم آهنگ ڪري ڇڏيو تہ انهن کي معلوم ٿي ويندو تہ انهن سان هڪڙو الوهي ساٿي گڏ آهي ۽ چوندا "اسان سان اسان جي گهر ۾ گڏ رهي ٿو ميز تي ويهي ٿو اسان جي زندگي جي سموري اخلاقي جدوجهد ۾ حصو وٺي ٿو."(41)

البت ڪليمنٽ کي اهو بہ يقين هيوتہ حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا هيو "هڪڙو زنده خدا جنهن تڪليف برداشت ڪئي ۽ جنهن جي پوڄا ڪئي وڃي ٿي."(42) اهو جنهن "انهن جا پير ڌوئاريا, ڪپڙي سان صاف ڪيا هيا", اهو "ڪائنات جو مالڪ ۽ غرور کان خالي خدا" هيو.(43) جيڪڏهن عيسائي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پيروي ڪندا تہ اهي بہ ديوتا ٿي ويندا: الوهي, پارسا ۽ بي, خوف. دراصل حضرت عيسيٰ عليه السلام هڪڙو الوهي "لاگوس" هيو جيڪو انساني صورت ۾ آيو هيو "جيئن توهان هڪڙي انسان کان تعليم حاصل ڪري سگهوتہ خدا ڪيئن ٿجي."(44) مغرب ۾ لائنز (Lyons) جي بشپ ارينئيس (Irenaeus), 130 کان 200ع, بہ اهڙي ساڳي عقيدي جي تعليم ڏني هئي. حضرت عيسيٰ عليه السلام لاگوس جو اوتار هيو, الوهي شخص, جڏهن ان انساني شڪل ڌاري هئي تہ انساني ترقي جي هر مرحلي کي مقدس بڻايو هئائين ۽ عيسائين لاءِ هڪڙو مثالي نمونو ٿي ويو هيو. انهن کي بلڪل ان ساڳي نموني ۾ پيروي ڪرڻ گهرجي جيئن هڪڙو اداڪار ڪو ڪردار ادا ڪرڻ وقت پاڻ کي ان نموني ۾ ڍالي ڇڏيندو آهي, ائين اهي پنهنجي انساني صلاحيت جو پورائو ڪندا.(45) ڪليمنٽ ۽ ارينئيس ٻئي, يهودي خدا کي انهن نظرين جي مطابقت ۾ ڍالڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا جيڪي انهن جي پنهنجي زماني ۽ ثقافت جون خوبيون هيون. توڙي جو ان کي پيغمبرن واري خدا سان ڪابہ هڪجهڙائي ڪونہ هئي, جنهن جي سندس روڳن ۽ نقصان پذيري ذريعي سُڃاڻپ ڪرايل هئي, ڪليمنٽ جو "اپئٿيا" وارو مسلڪ خدا جي باري ۾ عيسائي نظرئي لاءِ بنياد بڻجي ويو. يوناني دنيا ۾ ماڻهن جذبات ۽ ناپائيداري

واري حالت کان هٽي ڪري ماورائي طمانيت حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو تصور پنهنجي فطري تضاد جي باوجود حاوي رهيو.

ڪليمنٽ جي دينيات ڪجهه سوالن کي حل طلب حالت ۾ ئي ڇڏي ڏنو. هڪڙو عام انسان لاگوس يا الوهي علت ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ ائين چوڻ جو اصل مطلب ڪهڙو آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي هوندو هيو؟ ڇا لاگوس اهڙوئي هيو جهڙو "خدا جو پٽ" هيو ۽ يوناني دنيا ۾ انهي يهودي لقب يعني لاگوس جي ڪهڙي معنيٰ هئي؟ ڏکن ۽ تڪليفن کان پاڪ خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ تڪليفون ڪيئن برداشت ڪري سگهيو ٿي؟ عيسائي ان جي الوهي هستي هجڻ جو ڪيئن ٿا يقين ڪري سگهن جڏهن ساڳي وقت اهي زور ڏئي چون ٿا ته دنيا ۾ صرف هڪڙو خدا آهي؟ ٽين صدي عيسوي دوران عيسائي انهن مسئلن کان پوري طرح سان واقف ٿيندا پئي ويا. ان صدي جي شروعاتي سالن ۾ روم ۾ هڪڙي سئبيليس (Sabellius) نالي شخص جيڪو غير معروف هيو چيو ته بائيبل ۾ آيل اصطلاح "پيءُ"، "پٽ"، ۽ "روح" کي هڪڙي ہوٿاڙي وانگر سمجهڻ گهرجي جيڪو اداڪار ڊرامي ۾ ڪو ڪردار ادا ڪرڻ وقت پائيندا آهن. ائين اڪيلي خدا به دنيا سان معاملا نبيرڻ لاءِ مختلف روپ ڌاريا. سئبيليس ڪجهه معتقد ٻڻائي ورتا پر عيسائين جي گهڻائي ان جي نظرئي کان پريشان ٿي وئي: ان ۾ ٻڌايو ويو هيو ته ڏک تڪليف کان ماورا خدا ڪنهن حد تائين پٽ جو ڪردار ادا ڪندي تڪليف برداشت ڪئي هئي. اهو اهڙو نظريو هيو جنهن کي اهي بلڪل ناقابل قبول سمجهي رهيا هيا. جڏهن انطاڪيه ("انٽيوخ" Antioch) جي بشپ ساموساتا (Samosata) جي پال (260 کان 272ع)، اها راءِ ڏني هئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام محض هڪڙو انسان هيو جنهن ۾ خدا جي "ڏاهپ" ۽ "قول" ائين سمايل هيا جيئن عبادت گهر ۾، ته ان خيال کي به اوتروئي غير روايتي عقيدو سمجهيو ويو هيو. 264ع ۾ انطاڪيه ۾ سينٽ پال جي دينياتي نظرئي کي ڪليسائي جماعت رد ڪيو البت اهو پلمائرا (Palmyra) جي راڻي زنوبيا (Zenobia) جي حمايت سان پنهنجي عهدي تي قائم رهڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. خدا جي اڪيلي هجڻ واري پختي يقين جي هوندي انهيءَ عيسائي عقيدي سان سمجهوتو ڪرڻ ڏکڻو مشڪل ٿيندو پئي ويو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي شخصيت هيو.

202ع ۾ جڏهن ڪليمنٽ اسڪندريه کي ڇڏي يروشلم جي بشپ جي خدمت ۾ پادري ٿيڻ لاءِ روانو ٿيو هيو ته گرجا جي ديني مدرسن ۾ بحث مباحثي لاءِ ان جي جاءِ ان جي هڪڙي هوشيار شاگرد اوريگن (Origen) والاري هئي، جيڪو ان وقت ويهن سالن جي ڄمار جو هيو. نوجوان اوريگن شدت سان انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته شهادت ئي بهشت حاصل ڪرڻ جي واٽ آهي. ان جو پيءُ ليونائيڊس (Leonides) چار سال اڳ بحث مباحثي جي مقابلي ۾ مارجي ويو هيو ۽ اوريگن ان سان شامل ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. البت ان جي ماءُ ان جا ڪپڙا لڪائي ان کي ويڃڻ کان بچائي ورتو هيو. اوريگن ان

عقيدي سان شروعات ڪئي هئي تہ عيسائي زندگيءَ جو مطلب دنيا کان منهن موڙي ڇڏڻ هيو پر بعد ۾ ان انهيءَ نقطہ نظر کي رد ڪيو ۽ هڪڙي قسم جي عيسائي افلاطونيت کي ترقي ونرايائين. خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ناقابل عبور خليج ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن تي صرف شهادت جي ڪمزور رسي ذريعي پل ٻڌي سگهجي ٿي، اوريگن هڪڙي ديني علم کي ترقي ونرائي جنهن دنيا سان خدا کي جاري ۽ ساري هجڻ واري ڪاروهنوار تي زور ڏنو. ان جو دين روشني، اميد ۽ مسرت جي روحانيت هيو. ڪوئي عيسائي درجي بدرجي وجود جون ڪڙيون تلاش ڪندي اڳتي وڌي سگهيو ٿي ۽ ائين ان جي لاءِ سندس آخري منزل يعني خدا کي حاصل ڪرڻ ممڪن هيو.

هڪڙي افلاطوني هجڻ ڪري اوريگن انهيءَ ڳالهہ جو قائل هيو تہ خدا ۽ روح جي وچ ۾ ڪو تعلق آهي: الوهيت (خدا) جو علم انسان ذات لاءِ ضروري هيو. خصوصي قاعدن ۽ ضابطن ذريعي ان علم کي متحرڪ ڪري سگهجي ٿو. سامي صحيفن سان پنهنجي افلاطوني فلسفي کي هم آهنگ ڪرڻ لاءِ اوريگن بائيبل کي پڙهڻ جو هڪڙو علامتي طريقو ايجاد ڪيو. انهيءَ مطابق حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي هڪڙي ڪنواري ماءُ مريم جي پيٽ مان ڄمڻ کي اصل ۾ جيئن جو تيئن فطري واقعو نہ سمجهڻو هيو پر ان کي الوهي ڏاهپ جو روح ۾ ڄمڻ جي علامت طور سمجهڻو هيو. ان غناسطين جي ڪجهہ خيالن کي بہ پنهنجو ڪري اختيار ڪيو. اصل ۾ روحاني دنيا ۾ سيئي وجود ناقابل بيان خدا جي ئي ارادي جو نتيجو هيا، جنهن پاڻ کي انهن تي لاگوس، يعني الوهي قول ۽ ڏاهپ ۾ ظاهر ڪيو هيو. پر اهي انهي ڪامل استغراق کان ٿڪجي پيا هيا ۽ الوهي دنيا منجهان جسماني صورتن ۾ هيٺ آيا هيا، جنهن انهن جي زوال کي روڪي ورتو هيو. بهرحال، سڀ ڪجهہ ڪونہ وڃايو هيو. روح هڪڙو ڊگهو مستقل سفر طئي ڪري، جيڪو موت کان پوءِ بہ جاري رهندو خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو. اهو درجي بدرجي جسم جا ٻنڌڻ ٽوڙي ۽ جنس کان ماورا ٿي پاڪ روح بڻجي سگهي ٿو. مراقبي جي ذريعي روح خدا جي علم ۾ اڳتي وڌي سگهي ٿو اهو عَلم، جيئن افلاطون خود تعليم ڏني هئي، ان جي اهڙي ڪايا پلٽ ڪندو جو تان تہ اهو خود الوهي حيثيت اختيار ڪري وٺندو. خدا گهڻو پراسرار هيو ۽ اسان جا انساني لفظ يا تصور ان کي چڱي نموني بيان ڪري نٿا سگهن. پر روح ۾ خدا کي سڃاڻڻ جي صلاحيت آهي، ڇو تہ اهو الوهي فطرت ۾ شريڪ آهي. جيئن تہ سيئي روحاني وجود اصليت ۾ هڪ ٻئي سان برابر آهن تنهن ڪري لاگوس جو استغراق اسان لاءِ فطري آهي. جڏهن اهي هيٺ آيا هيا تہ فقط هڪڙي انسان حضرت عيسيٰ عليہ السلام جو دور انديش ذهن الوهي دنيا ۾ رهڻ تي مطمئن هيو ۽ خدا جي قول تي ڌيان ڌري رهيو هيو ۽ اسان جا پنهنجا روح ان جي روح جهڙا هيا. عيسيٰ عليہ السلام نالي هڪڙي انسان جي الوهيت تي يقين بس هڪڙو مرحلو هيو. اهو اسان کي پنهنجي منزل ڏانهن وڪ وڌائڻ ۾ مدد ڪندو. پر آخرڪار ماورا ٿي ويندو جڏهن اسان خدا جو روبرو ديدار ڪنداسين.

نائين صدي عيسوي ۾ ڪليسا وارن اوريگن جي ڪجهه خيالن کي ڪافراڻو قرار ڏنو. اوريگن ۽ ڪليمنٽ کي اهو يقين ڪونه هيو تہ ڪو خدا دنيا کي عدم (ڪجهہ بہ نہ) مان پيدا ڪيو آهي، جيڪو بعد ۾ پڪو پختو عيسائي عقيدو ٿي ويو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ۽ انسان ذات کي ڇوٽڪارو ڏيارڻ وارو اوريگن جو خيال (نقطہ نظر) يقيني طور بعد واري سرڪاري عيسائي تعليم سان ٺهڪندڙ ڪونہ هيو: ان اهو ڪونہ ٿي مڃيو تہ ڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان صليب تي چڙهڻ ذريعي اسان "نجات يافتہ" ٿي ويا آهيون پر اسان پنهنجي بل بوتي تي ئي خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهنداسين. اصل ڳالهہ اها آهي تہ جڏهن اوريگن ۽ ڪليمنٽ پنهنجي افلاطوني عيسائيت جي پرچار ڪري رهيا هيا ۽ ڪتاب لکي رهيا هيا تہ ان وقت ڪو بہ سرڪاري مسلڪ موجود ڪونہ هيو. ڪنهن بہ يقيني طور اهو نٿي ڄاتو تہ آيا خدا دنيا کي تخليق ڪيو هيو يا هڪڙو عام انسان ڪيئن الوهي ٿيو هيو. چوٿين ۽ پنجين صدي عيسوي جا هنگامہ خيز واقعا هڪڙي وڏي تڪليف واري جدوجهد کان پوءِ پڪي پختي عقيدي جي وصف واضح ڪرڻ جو سبب بڻيا.

اوريگن شايد پنهنجي پاڻ کي خصي ڪرڻ جي حوالي سان بہ گهڻو مشهور آهي. انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام چيو هيو تہ ڪجهہ ماڻهن پاڻ کي آسماني بادشاهت خاطر خصي ڪري ڇڏيو هيو ۽ اوريگن انهي ڳالهہ تي عمل ڪري ڏيکاريو. قديم ترين زماني ۾ ڪنهن کي خصي ڪرڻ بلڪل هڪڙو عام عمل هيو. اوريگن ان جي لاءِ چاقو کڻڻ ۾ تڪڙ ڪونہ ڪئي، نہ وري ان جو فيصلو ڪو جنسي عمل کان ڪنهن نفسياتي نفرت جي جوش جو سبب هيو. جيڪا ڪجهہ مغربي مذهبي عالمن، مثال طور سينٽ جيروم (St: Jerome)، 342 کان 420ع، جي خاصيت هئي. برطانوي اسڪالر پيٽر براؤن راءِ ڏني تہ ٿي سگهي ٿو تہ اها ڳالهہ انساني حالت جي باري ۾ ان جي ابهام واري نظرئي (عقيدي) کي تجرباتي نموني سان ثابت ڪرڻ لاءِ ان طرفان ڪوشش هجي، جنهن ۾ روح جلدي ماورا ٿي ويندو. ظاهري طرح غيب داني جي ڏکهي عمل ۾ اڻ مٽ جزا، مثال طور جنس، پوئتي رهجي ويندا، ڇوتہ خدا ۾ مذڪر يا مؤنث واري ڪابہ خاصيت ڪونهي. زماني جي هڪڙي دور ۾ جڏهن فلاسافر پنهنجي ڏکهي ڏاڙهي (عقل جي نشاني) جي ڪري سڃاتا ويندا هيا، اوريگن جا چلڪڻا ڳل ۽ ڪڙڪيدار آواز حيرت انگيز نظارو لڳندا هوندا.

پلوٽينس (Plotinus)، 205 کان 270ع، اسڪندريہ ۾ اوريگن جي ڪراڙي استاد امونيس ساڪس (Ammonius Sacuss) وٽ تعليم حاصل ڪئي هئي، بعد ۾ اهو انهيءَ اميد تي رومي فوج ۾ ڀرتي ٿيو هيو تہ اهي ان کي هندوستان وٺي ويندا، جتي ان کي وڏيڪ تعليم حاصل ڪرڻ جو شوق هيو. بدقسمتي سان اها مهم ناڪام ٿي پئي ۽ پلوٽينس انطاڪيہ ڏانهن ڀڄي ويو.

بعد ۾ ان روم ۾ فلسفي جو هڪڙو شاندار مدرسو قائم ڪيو. اسان ان جي باري ۾ وڌيڪ ڪونہ ٿا ڄاڻون. ڇوتہ اهو نهايت گهٽ ڳالهائو ماڻهو هيو جنهن پاڻ بابت ڪڏهن ڪا ڳالهہ ظاهر ڪونہ ڪئي ۽ نہ وري ڪڏهن پنهنجي سالگره ملهائيندو هيو. سيلسس وانگر پلوٽينس بہ عيسائيت کي هڪڙو نهايت قابل اعتراض مسلڪ سمجهيو تڏهن بہ پلوٽينس ٽنهي خدائي مذهبن ۾ مستقبل جي وحدانيت پرستن جي پيڙهين کي متاثر ڪيو. تنهن ڪري اهو ضروري آهي تہ خدا بابت ان جي تصور تي ڪجهہ تفصيل سان غور پيش ڪجي. پلوٽينس کي پاڻيءَ جي چشمي سان تشبيهہ ڏني وئي آهي: ان اٽڪل اٺ سوَ سالن جي يوناني غورو فڪر جي مکيہ راين کي ذهن نشين ڪيو ۽ انهن کي هڪڙي اهڙي صورت ڏنائين جو اسان جي پنهجي زماني جي ٽي ايس ايليٽ (T.S. Elciat) ۽ هينري برگسن (Henri Bergson) جهڙين اهم شخصيتن تي بہ اثر انداز رهي آهي. افلاطوني تصورن جي بنياد تي پلوٽينس پاڻ (نفس) سڃاڻڻ جي ڏات حاصل ڪرڻ جي مطلب سان هڪڙو طريقو ايجاد ڪيو. پوءِ بہ ان کي ڪائنات جي سائنسي وضاحت ۾ ڪا دلچسپي ڪونہ هئي. نہ وري اهو زندگيءَ جي طبعي اصليت (ماخذ) جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. معروضيءِ وضاحت لاءِ دنيا جي ظاهر تي ڏسڻ جي بجاءِ پلوٽينس شاگردن کي تاڪيد ڪيو تہ اهي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائين ۽ پنهنجي روح جي گهراين ۾ ووڙڻ شروع ڪن.

انسان پنهنجي حالت ۾ ڪا خرابي موجود هجڻ جي راز کان آگاهہ آهن: اهي پنهنجو پاڻ کي ۽ پڻ ٻين کان گم سم محسوس ڪندا آهن. پنهنجي اندر جي فطرت کان لا تعلق ۽ متيون منجهيل. تضاد ۽ سادگيءَ جو ڪو فقدان اسان جي وجود جي خصوصيت لڳي ٿو. پوءِ بہ اسان بي پناهہ مظاهر کي يڪجا ڪرڻ ۽ انهن کي هڪڙي منظم ڪُليت جي شڪل ڏيڻ جا خواهشمند آهيون. جڏهن اسان ڪنهن ماڻهوءَ تي نگاهہ ڪندا آهيون تہ اسان هڪڙي ٽنگ، هڪڙي ٻانهن، ٻي ٻانهن ۽ مٿو ڪونہ ڏسندا آهيون پر خودبخود انهن عنصرن (عضون) کي هڪڙي مڪمل انسان جي صورت ۾ منظم ڪري وٺندا آهيون. پلوٽينس کي يقين هيو تہ اتحاد جي اها تحريڪ اسان جي ذهني ڪارڪردگي لاءِ اساسي حيثيت رکي ٿي ۽ مجموعي طور تي شين جي جوهر جي عڪاسي بہ ڪري ٿي. حقيقت جي تهہ ۾ موجود سچائي کي لهڻ لاءِ افلاطون جي مشوري مطابق روح کي هڪڙو نئون انداز اپنائڻ گهرجي، پاڪائي حاصل ڪرڻ جي هڪڙي عرصي مان گذرڻ ۽ مراقبي ۾ غرق ٿيڻ گهرجي. حقيقت جي تهہ ۾ جهاتي پائڻ لاءِ ڪائنات کان اڳتي، محسوسات جي دنيا کان مٿي ۽ عقل جي طاقت جي حدن کان پڻ مٿي ڏسڻو پوندو. ان جو مطلب اسان جي پنهنجي ذات کان ٻاهر موجود ڪنهن حقيقت تائين رسائي ڪونهي پر ذهن جي عميق ترين حصن ۾ لهڻ آهي. ائين ڪٿي چئجي تہ اندر ۾ ٽپي هڻڻ.

حقيقت مطلق هڪڙو ازلي اتحاد هيو. پلوٽينس جنهن کي "احد" سڏيو ٿي. سڀني شين جو وجود انهيءَ سگهاري حقيقت (هستي) جي مرهون منت هيو. جيئن تہ "احد"

بذات خود سادگي آهي، انهيءَ ڪري ان جي باري ۾ چوڻ جي لاءِ ڪجهه بہ ڪونہ هيو: ان ۾ پنهنجي جوهر ڪان ممتاز ڪي بہ خاصيتون ڪونہ هيون جن سان عام انداز ۾ ان جي باري ۾ بيان ڪرڻ ممڪن هجي ها. بس اهو "هيو". نتيجي ۾ احد جو ڪو نالو ڪونهي: پلوٽينس واضح ڪيو: "جيڪڏهن اسان احد جي باري ۾ مثبت نموني سان سوچيون تہ خاموشي ۾ ئي گهڻي سچائي هوندي"(46) "اسان اهو بہ چئي نٿا سگهون تہ اهو موجود آهي، ڇوتہ اهو پنهنجي ذات ۾ ڪاشي ناهي پر مڙني شين ڪان ممتاز آهي."(47) پلوٽينس وضاحت ڪئي "اهو هر شي آهي ۽ ڪجهه بہ نہ آهي، اهو موجود شين مان ڪنهن جهڙو بہ ناهي ۽ پوءِ بہ سڀ ڪجهه آهي."(48) اسان کي معلوم ٿيندو تہ اها سمجهاڻي خدا جي تاريخ ۾ مستقل موضوع رهندي آئي آهي.

پلوٽينس دليل ڏنو تہ اها "خاموشي" سمورو سچ نٿي ٿي سگهي، ڇوتہ اسان الوهي هستي جي باري ۾ ٿورو علم حاصل ڪرڻ جي قابل آهيون. جيڪڏهن احد پنهنجي ناقابل فهم ابهام ۾ ويڙهيل رهي ها تہ ائين ممڪن نہ ٿي سگهي ها. احد کي اسان جهڙين غير ڪامل هستين لاءِ پاڻ کي قابل فهم بڻائڻ جي مقصد خاطر پنهنجو پاڻ کي ماورا ڪرڻو پيو هوندو، پنهنجي سادگي کان هٽڻو پيو هوندو. انهي ماورائيت کي "وجدان" چئي سگهجي ٿو ڇو تہ اهو پنهنجي ذات مان ٻاهر نڪرڻ جو عمل آهي: "ڪجهه بہ نہ گهرندي، ڪجهه بہ حاصل نہ ڪندي، ڪجهه بہ نہ وڃائيندي "احد" ڪامل آهي ۽ اهڃاڻ طور تي تمثار ٿيل آهي ۽ ان جي هيڪار نواڻ کي پيدا ڪيو آهي."(49) انهن سيني ڳالهين ۾ ڪا بہ شخصي شي ڪونہ هئي؛ پلوٽينس احد کي سمورن انساني نمونن، بشمول شخصيت، کان ماورا سمجهيو. انهي سادي ذريعي (ماخذ) مان وجود حاصل ڪندڙ سيني موجودات جي ڦهلاءَ جي وضاحت ڪرڻ لاءِ ان صدور (نڪرڻ) جي قديم ڏندڪٿا ڏي رجوع ڪيو انهيءَ عمل کي بيان ڪرڻ لاءِ ڪيترن ئي مثالن جو استعمال ڪيائين: اهو سج مان اچڻ واري روشني يا باهہ مان نڪرڻ واري تپش وانگر هيو. پلوٽينس جي پسنديده ترين تشبيهن مان هڪڙي اها هئي تہ احد هڪڙي دائري جي وچ واري جاءِ آهي، جنهن ۾ مستقبل جا سيئي ممڪن دائرا شامل ٿيل آهن جيڪي ان مان نڪري سگهندا. اهو ڪنهن تلاءَ ۾ پٿر اڇلائڻ سان پيدا ٿيڻ وارين لهرن جهڙو هيو. اينوما ايلش جهڙي ڏندڪٿا ۾ جاٽايل صدور واري معاملي جي برخلاف، جنهن موجب ديوتائن جو هر هڪ جوڙو جيڪو هڪ ٻئي مان اسريو ٿي ۽ وڏيڪ ڪامل ۽ اثرائتو ٿي ويو ٿي، پلوٽينس جي منصوبي ۾ اهو معاملو ابتڙ هيو. غناسطي داستان وانگر هتي بہ احد ۾ پنهنجي ذريعي کان ڪير جيترو بہ وڌيڪ ڪوتي ويو ٿي تہ اوترو ڪمزور ٿي پئي ويو.

پلوٽينس احد مان نڪرندڙ پهرين ٻن صدورن (ظهورن) کي الوهي خيال ڪيو ڇوتہ اهي اسان کي خدا جي حيات ۾ شريڪ ٿيڻ ۽ سمجهہ حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائين ٿا. احد سان گڏجي انهن الوهيت جو هڪڙو ٽڪنڊو (مثلث) ناهيو جيڪو ڪنهن اعتبار کان عيسائيت واري حتمي تصور تثليث جي گهڻو ويجهو هيو. پهريون صدور يعني ذهن،

پلوٽينس جي منصوبي ۾ افلاطون جي تصورن واري ولايت سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو: ان احد جي سادگي کي قابل ادراڪ ڪري ڇڏيو پر هتي علم وجداني ۽ فوري اهميت وارو هيو. اهو عقلي ۽ تجرباتي عمل جي ذريعي محنت ڪرڻ سان حاصل ٿيڻ وارو ڪونه هيو. بلڪ اسان جي اندر ۾ بلڪل اهڙي نموني جذب ٿيل هيو جيئن اسان جا حِس شين کي ڏسڻ سان جذب ڪري وٺندا آهن. روح، جنهن جو صدور اهڙي ساڳي نموني سان ذهن مان ٿئي ٿو جيئن ذهن جو احد مان ظهور (صدور) ٿيو ڪامليت کان ٿورو پري آهي ۽ هن دنيا ۾ صرف علم ئي عقلي طور حاصل ڪري سگهجي ٿو انهي ڪري جو ان ۾ مطلق سادگي ۽ هم آهنگي جي کوٽ هوندي آهي. روح حقيقت سان تعلق رکي ٿو انهيءَ ڪري جو اسان کي انهيءَ باري ۾ خبر آهي: ٻيون سڀئي طبعي ۽ روحاني هستيون روح مان خارج (صادر) ٿيون آهن، جيڪو پاڻ وٽ موجود جيڪا به هم آهنگي ۽ معقوليت اٿس اسان جي دنيا کي ڏئي ٿو. انهيءَ ڳالهه تي هڪ دفعو وري زور ڏيندا هلون ته پلوٽينس احد، ذهن ۽ روح جي ان تثليث جو احاطو ”بيروني“ خدا طور ڪونه ڪيو آهي. الوهيت سمورين موجودات جو جز هئي. خدا مختيار ڪُل هيو ۽ ڪمتر مخلوقات جو دارو مدار احد جي هستي مطلق ۾ شرڪت سان هيو.(50)

انهيءَ ظهور جي ٻاهر طرف وهڪري جي رستي ۾ احد ڏانهن موٽڻ جو عمل رڪاوٽ بڻيل هيو. جيئن اسان پنهنجي ذهنن جي ڪارڪردگي ۽ تضاد ۽ اٽڪلبازي (ڪثرت) سان پنهنجي بيزاري ڪري چاهيون ٿا، سڀ مخلوقون ٻڏي جون آرزومند آهن. اهي احد ڏانهن موٽي وڃڻ جون تمنائي آهن. وري اها به ڪنهن خارجي حقيقت تائين رسائي ڪونهي پر ذهن جي گهرائي ۾ ٽٻي هڻڻ برابر آهي. روح لاءِ پنهنجي وساريل سادگي کي وري ياد ڪرڻ ۽ پنهجي حقيقي نفس ڏانهن موٽڻ لازمي آهي. جيئن ته سڀني روحن کي هڪڙي ئي هستي مان زندگي عطا ٿيل هئي، تنهن ڪري انسان ذات جي ڪنهن موسيقار جي چوڌاري بيٺل ڳائڻن جي ٽولي سان ڀيٽ ڪري سگهجي ٿي. جيڪڏهن انهن مان ڪنهن هڪڙي جوڀ آواز (سُر) ٽڙي ويو ته بي آهنگي ۽ بي سُرائپ پيدا ٿي ويندي، پر جيڪڏهن سڀئي موسيقار جي اشاري ڏانهن ڌيان ڏيندا ته سڄو ٽولو مزو ڏياري ڇڏيندو ”اهي ايئن ڳائيندا جيئن ڳائڻ جو حق هوندو ۽ حقيقي طور ان سان گڏ هوندا.“(51)

احد نهايت واضح طور تي غير شخصي آهي، ان جي ڪا بہ جنس ڪونهي ۽ اسان لاءِ مڪمل طور تي اڻ ڄاتل آهي. اهڙي طرح ذهن گرامر جي اعتبار کان مذڪر ۽ روح مؤنث آهي، جنهن مان خبر پوي ٿي ته پلوٽينس جنسي توازن ۽ هم آهنگي جو پراڻو پاگان تصور ڪيئن محفوظ رکيو. بائيبلي خدا جي برخلاف اهو اسان سان ٻاهر اچي ملڻ يا گهر تائين پهچائڻ ڪونه ٿو اچي. اهو اسان جو تمنائي، يا اسان کي پيار ڪندڙ يا پاڻ کي اسان آڏو ظاهر ڪرڻ وارو ڪونهي. ان کي پنهنجي ذات کان سواءِ ڪنهن بہ شي جو علم ڪونهي.(52) انهيءَ جي باوجود انساني روح ڪڏهن ڪڏهن آحد جي وجداني ادراڪ جي حالت کي پهتو ٿي. پلوٽينس جو فلسفو منطقي عمل ڪونہ هيو پر هڪڙي روحاني جستجو هئي:

"اسان هتي پنهنجي طرفان ٻين سيني کي هڪ طرف ڪري ڇڏيندا سين ۽ ان "اڪيلي" تي ڀاڙينداسين، پنهنجا سمورا بوجهه لاهي ڦٽا ڪنداسين، اسان لازمي طور هتان نڪرڻ ۾ تڪڙ ڪنداسين، پنهنجن زميني ٻنڌڻن کان بيزار پنهنجي سموري وجود سان خدا جي ديدار لاءِ، اتي اسان جو اهڙو عمل ڪونه هوندو جو خدا اسان کي ڳرائڙي نہ پائي. اتي اسان خدا جو ديدار ڪنداسين جيئن شريعت ۾ پڌرو ڪيل آهي. اسان پاڻ جلوي ۾، قدرتي ذهانت جي روشني سان ڀريل، يا اڃان بہ خود روشني، خالص، زندهہ دل، لطيف، حقيقت ۾ هڪڙو ديوتا ٿيڻ لاءِ."(53)

اهو ديوتا ڪا اوپري هستي ڪونہ هئي پر اسان جي پنهنجي ئي ذات هئي. اهو نہ تہ چاڻ ذريعي نہ وري سوچڻ سمجهڻ واري عمل سان اچي ٿو جيڪو عمل وڏي ذهانت واري هستي کي ذهن ۾ ظاهر ڪري ٿو پر مڙني علمن جو احاطو ڪندڙ حضوري ذريعي.(54)

عيسائيت هڪڙي اهڙي دنيا ۾ پنهنجو روپ اختيار ڪري رهي هئي جتي افلاطوني خيالن جي هڪ هٽي هئي. ان ڪان پوءِ جڏهن عيسائي مفڪرن پنهنجي ذاتي مذهبي تجربي جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي تہ فطري طور انهن پلوٽينس ۽ ان جي بعد وارن پاڳان شاگردن جي نوافلاطوني تصور ڏانهن رجوع ڪيو. انساني درجن کان ماورا ۽ انسان ذات لاءِ فطري غيرشخصي بصيرت وارو نظريو هندوستان جي هندو ۽ ٻڌمت جي نقطہ نظر جي گهڻو ويجهو هيو جتي پلوٽينس کي تعليم حاصل ڪرڻ جي گهڻي اڪير هئي. تنهن ڪري گهڻن ئي مصنوعي اختلافن جي باوجود وحداني ۽ حقيقت جي ٻين تصورن جي وچ ۾ گهڻي هڪجهڙائي موجود هئي. لڳي ٿو تہ جڏهن انسانن مطلق هستي جي باري ۾ غوروفڪر ڪيو تہ انهن جي ذهن ۾ گهڻي حد تائين هڪڙا خيال ۽ تجربا هيا. حقيقت مطلق جي حضور ۾ حاضر ٿيڻ، بي خودي ۽ هراس جو احساس - نرواڻ، احد، برهمڻ يا خدا سڏيو ويندڙ - هڪڙي اهڙي ذهني حالت ۽ هڪڙو اهڙو ادراڪ معلوم ٿو ٿئي جيڪو فطري آهي ۽ ان لاءِ انسان سدائين تمنائي رهيا آهن.

ڪجهہ عيسائين يوناني دنيا مان دوست ٿاهڻ جو عزم ڪري ڇڏيو هيو. ٻين انهن سان ڪوبہ تعلق رکڻ نٿي گهريو. 170 عيسوي واري ڏهاڪي ۾ ايذاءَ رساني جي عمل دوران جديد ترڪي جي فرجيا (Phrygia) نالي شهر ۾ مونتانس (Montanus) نالي هڪڙو پرچارڪ ظاهر ٿيو جنهن الوهي اوتار هجڻ جي دعوي ڪئي. اهو وڏي واڪي چوندو هيو "مان مطلق خدا آهيان، جيڪو انسان تي نازل ٿيو. مان پيءُ، پٽ ۽ فارقليط آهيان." ان جا ساٿي، پرسيلا ۽ مئخسميلا بہ ساڳي دعوي ڪندا هيا.(55) مونتانزم (Montanism) هڪڙو ڀوائتو ۽ قيامت برپا ڪندڙ عقيدو هيو جيڪو خدا جو هڪڙو خوفناڪ نقشو چٽيندو هيو. ان عقيدي کي مڃيندڙن لاءِ رڳو اهو لازم ڪونہ هيو تہ دنيا کان منهن موڙي

ڇڏين ۽ مجرد (ڪنواريون) زندگيون گذارين پر انهن کي اهو بہ ٻڌايو ويو هيو تہ شهادت ئي فقط خدا ڏانهن پڪو رستو آهي. دين لاءِ انهن جو پيڙائن وارو موت حضرت عيسيٰ عليه السلام جي موٽي اچڻ لاءِ جلدي جو ڪارڻ ثابت ٿيندو. شهيد خدا جا سپاهي آهن جيڪي "شر" جي لشڪرن سان ويڙهہ ۾ رڌل هوندا آهن. انهيءَ خطرناڪ مسلڪ عيسائي روح ۾ سُتل انتها پسندي کي پڪاريو: مونٽانزم فرجيا، ٿرئيس (Thrace)، شام ۽ غال (Gaul) ۾ جهنگ جي باهہ وانگر پکڙجي وئي. خاص طور تي اها اتر آفريڪا ۾ مضبوط ٿي وئي جتي ماڻهو انساني قرباني گهرڻ وارن ديوتائن جا عادي هيا. انهن جي بعل واري عقيدي کي، جنهن پهريئي ٻار جي قرباني کي لازمي ڪري ڇڏيو هيو، ٻي صدي دوران شهنشاهہ مشڪل سان ٻنجو ڏئي ختم ڪيو هيو. ڪفر جلد ئي ٽرٽيولن جهڙي شخص کي، جيڪو لاطيني ڪليسا جو وڏو ديني عالم هيو، پاڻ ڏانهن ڇڪي ورتو. مشرق ۾ ڪليمنٽ ۽ اوريگن خدا جي پرامن ۽ پرمسرت واپسي جي پرچار ڪئي، ليڪن مغربي ڪليسا ۾ هڪڙي وڏيڪ خوفائتي خدا ڇوٽڪاري جي شرط طور اٿوٽندڙ موت جيٰ تقاضا ٿي ڪئي. انهيءَ موقعي تي عيسائيت مغربي يورپ ۽ آتر آفريڪا ۾ هڪڙو جدوجهد ۾ مصروف مذهب ٿي وئي هئي ۽ شروع کان ئي ماڻهن ۾ انتهاپسندي ۽ ڪٽر پڻي جو رجحان موجود هيو.

تاهم مشرق ۾ عيسائيت وڏا وڏا قدم کڻي رهي هئي ۽ 235ع تائين اها رومي سلطنت جي نهايت اهم مذهبن مان هڪ ٿي وئي هئي. هاڻي عيسائي انتهاپسندي ۽ انحراف پسندي کان مبرا عقيدي جي واحد حڪمراني سان هڪڙي عظيم ڪليسا جي باري ۾ ڳالهيون ڪندا هيا. انهن راسخ العقيده ديني عالمن، غناسطين، مارشيونين ۽ مونٽانئين جي رجائيت پسند نظرين کي ترڪ ڪري وچٿرو رستو اختيار ڪيو هيو. عيسائيت هاڻي هڪڙو مُهذب ۽ شهري مسلڪ ٿيندي پئي وئي جيڪا پراسر عقيدن جي پيچيدگين ۽ هڪڙي غيرلچڪ ترڪ الدنيا واري لاڙي کان بچي وئي هئي. هاڻي اها اهڙن اعليٰ ترين ذهانت جي حامل ماڻهن کي اپيل ڪرڻ لڳي هئي جيڪي عقيدي کي يوناني رومي دنيا جي لاءِ قابل فهم خطوط تي ترقي ونرائڻ جي، اهل هيا. نئون مذهب عورتن جو بہ ڌيان حاصل ڪري رهيو هيو: ان جي صحيفن تعليم ڏني تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام مرد يا عورت ڪونہ هيو ۽ تاڪيد ڪيائون تہ مرد پنهنجن زالن کي اهڙي طرح عزيز سمجهن جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام پنهنجي ڪليسا کي عزيز رکيو. هڪڙي ڏاري (اوپري) شريعت ۽ ظُهر ڪرائڻ جي اهنجن کان سواءِ عيسائيت کي اهي مڙئي فائده حاصل ٿي ويا هيا جن ڪنهن وقت ۾ يهوديت کي هڪڙو نهايت پرڪشش مذهب بڻائي ڇڏيو هيو. بي دين (پاگان) ماڻهو خاص طور تي ڪليسا طرفان قائم ڪيل فلاحي نظام ۽ عيسائين جي هڪ ٻئي سان همدراڻي طرز عمل کان گهڻو متاثر ٿي ويا هيا. ٻاهرين ڏاڍ ۽ اندروني اختلافن کان بچڻ جي پنهنجي ڏکهي جدوجهد دوران ڪليسا هڪڙي ڪارگر تنظيم بہ ٺاهي ورتي هئي جنهن ان کي هڪڙي لحاظ کان خود سلطنت

جو ننيڙو مثال بڻائي ڇڏيو: اها گهڻ نسلي، ڪيٿولڪ، بين الاقوامي، اتحاد پسند ۽ باصلاحيت عملدارن جي انتظام هيٺ هئي.

انهيءَ ڪري اها استحڪام جي هڪڙي قوت بڻجي وئي هئي. جنهن شهنشاهه قسطنطين جوءِ ڏيان پاڻ ڏانهن ڇڪائي ورتو اهو 312ع ۾ ملوين (Milvian) پل واري لڙائي کان پوءِ پاڻ بہ عيسائي ٿي ويو هيو ۽ هٿي سال عيسائيت کي سرڪاري مذهب جي حيثيت ڏنائين. هاڻي عيسائي ماڻهو مال ملڪيت رکڻ، آزادي سان عبادت ڪرڻ ۽ عوامي زندگي ۾ نمايان طور شرڪت ڪرڻ جي قابل ٿي ويا. توڙي جو لاديني (پاگان) وارو عقيدو وڌيڪ ٻن صدين تائين جاري ساري رهيو ليڪن عيسائيت سلطنت جو سرڪاري مذهب ٿي وئي ۽ نون پيروڪارن کي ڪشش ڪرڻ لڳي جيڪي مادي فائدن لاءِ ڪليسا ۾ داخل ٿي رهيا هيا. جلدئي ڪليسا، جنهن پنهنجي زندگي جو آغاز درگذر ڪرڻ لاءِ ٻاڏائيندي هڪڙي ستايل فرقي طور ڪيو هيو پنهنجن اصولن ۽ شرعي قانونن جي سختي سان پيروي ٿيڻ لاءِ مطالبو ڪيو. عيسائيت جي سوڀ جا سبب مبهم آهن: اها يقيني ڳالهه آهي تہ رومي سلطنت جي سهڪار کان سواءِ اها ڪڏهن بہ ڪامياب ڪونہ ٿئي ها. توڙي جو ان اٽتر نموني سان پنهنجا مسئلا پاڻ سلجهايا هيا. وڏي پئماني تي مصيبت جو ماريل هڪڙو مذهب، ڪڏهن بہ پنهنجي خوشحالي جي اوج تي ڪونہ رسي سگهيو آهي. اولين حل طلب مسئلن مان هڪڙو خدا جو نظريو هيو: جيئن ئي قسطنطين ڪليسا سان امن قائم ڪيو تہ اندران اندران هڪڙو نئون خطرو اڀري پيو جنهن عيسائين کي سخت جهڳڙالو مخالف ڌڙن ۾ ورهائي ڇڏيو.

باب چوٿون

تثليث: عيسائين جو خدا

تقريباً 320ع ڌاري هڪڙي شديد دينياتي جوش ۽ جذبي مصر، شام ۽ ايشياءِ ڪوچڪ جي ڪليسائن تي غلبو حاصل ڪري ورتو هيو. جهازران ۽ مسافر انهن مقبول عام ديوتائن جي گيتن جا بند ڳائيندا رهندا هيا جن ۾ اهو ٻڌايو ويو هيو ته صرف "پي" ئي حقيقي ناقابل رسائي ۽ بي مثال خدا آهي، ليڪن "پٽ" نه ته ساڳيو ازلي هيو ۽ نه غير مخلوق هيو. ڇوته ان "پي" کان حياتي ۽ وجود حاصل ڪيو هيو. اسان هڪڙي حمام واري جي باري ۾ ٻڌو آهي جيڪو غسل ڪرڻ وارن کي ڊگهي تقرير ڪري جوش مان ٻڌائيندو هيو ته "پٽ" عدم (ڪجهه به نه) مان آيو هيو. هڪڙي رقم مٽائي ڏيڻ واري لاءِ ٻڌو آهي ته جڏهن ان کان شرح تبادله پڇي وئي ته ان جواب ڏيڻ کان پهريائين تخليق ٿيل نظام ۽ غير مخلوق خدا جي باري ۾ ڊگهي تقرير ڪئي، ۽ هڪڙي نانوائي جي باري ۾ به ٻڌو آهي جنهن پنهنجن گراهڪن کي ٻڌايو ٿي ته "پي" "پٽ" کان عظيم تر هيو. ماڻهو انهن ڏينهن ۾ انهن مبهم سوالن تي اهڙي طرح بحث ڪندا هيا جيئن اڄوڪي زماني ۾ فوٽ بال راند جي باري ۾ ڪندا آهن.(1)

تنازعي جي باهه اسڪندريه جي هڪڙي پرڪشش ۽ خوبصورت پادري آريوس (Arius) ڀڙڪائي هئي، جنهن جو آواز نرم ۽ وڻندڙ هيو ۽ چهرو نمايان طور تي معصوم هيس. ان هڪڙو اختلافي مسئلو ڇيڙيو هيو جنهن کي ان جي بشپ اليگزينڊر لاءِ نظرانداز ڪرڻ مشڪل هيو پر ان کي رد ڪرڻ اڃا وڌيڪ ڏکيو معاملو هيو: عيسيٰ مسيح بلڪل "پي خدا" ("گاڊ دي فادر") واري ساڳي نموني ۾ خدا ڪيئن ٿي ٿي سگهيو؟ آريوس حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت کان انڪار ڪونه ڪري رهيو هيو. دراصل ان حضرت عيسيٰ عليه السلام کي "طاقتور خدا" ۽ "مڪمل خدا" سڏيو(2) پر ان دليل ڏنو ته اهو سوچڻ ڪفر آهي ته اهو ذاتي طور تي الوهي فطرت وارو هيو. حضرت يسوع (عيسيٰ) عليه السلام واضح طور تي چيو هيو ته "پي" ان کان عظيم آهي. اليگزينڊر ۽ ان جي نوجوان ذهين شاگرد اٿاناسيئس (Athanasius) هڪدم محسوس ڪيو ته اها هڪڙي دينياتي پيچيدگي کان وڌيڪ ڪا ڳالهه ڪونهي. آريو س خدا جي فطرت بابت اهم سوال پڇي رهيو هيو. انهيءَ دوران پرچار جي ماهر آريوس پنهنجن خيالن کي موسيقي ڏانهن لاڙي ڇڏيو ۽ جلد ئي عوام به پنهنجن بشپن وانگر انهيءَ معاملي جي باري ۾ زور شور سان بحث ڪرڻ لڳا.

تنازعو ايڏي شدت اختيار ڪري ويو جو شهنشاهه قسطنطين ذاتي مداخلت ڪئي ۽ هاڻي جديد ترڪي ۾ شامل نڪايا (Nicaea) شهر ۾ ڪليسائي جماعت جو اجلاس گهرايائين. اڄ آريوس جو نالو ڪفر جو ٻيو نالو (علامت) ٿي ويو آهي، ليڪن جڏهن تنازو پيدا ٿيو هيو ته ڪو به سرڪاري بنيادي نقطه نظر موجود ڪونه هيو ۽ آريوس جي غلط هجڻ جو ڪو جواز ڪونه هيو. يا آيا اهو غلط هيو به يا نه. ان ڪا نئين ڳالهه ڪونه ڪئي هئي: اوريگن به، جنهن کي ٻئي ڌريون وڏي احترام سان ڏسنديون هيون، پڻ اهڙي قسم جي عقيدي جي پرچار ڪئي هئي. تاهم اوريگن جي ڏينهن کان اسڪندريه ۾ عقلي ماحول تبديل ٿي ويو هيو ۽ ماڻهو هاڻي انهيءَ ڳالهه کي مڃڻ لاءِ قائل ڪونه هيا ته افلاطون جي خدا کي بائيبل واري خدا سان گڏ ملائي سگهجي ٿو. مثال طور، آريوس، اليگزينڊر ۽ اٿاناسيئس هڪڙي اهڙي عقيدي کي مڃي ورتو هيو جيڪو افلاطوني ماڻهن لاءِ حيرت جو باعث هيو: انهن جو خيال هيو ته خدا دنيا کي عدم ("ايخس نهيلو" ex nihilo)مان تخليق ڪيو هيو. پنهنجي دليل لاءِ صحيفي کي بنياد بڻايائون. حقيقت ۾ ڪتاب پئدائش ۾ اهڙي دعويٰ موجود ڪونه هئي. ان ڪتاب جي ليکڪ ظاهري طور چيو هيو ته خدا دنيا کي ابتدائي بي ترتيبي مان پيدا ڪيو هيو ۽ اهو خيال ته خدا سموري دنيا کي مڪمل عدم مان وجود ۾ آندو هيو بلڪ نئين ڳالهه هئي. اها يوناني سوچ لاءِ بلڪل اوپري ڳالهه هئي ۽ صدور واري افلاطوني نظرئي تي يقين رکندڙ ڪليمنٽ ۽ اوريگن جهڙن ديني ماهرن به ان جي تعليم ڪونه ڏني هئي. پر چوٿين صدي عيسوي تائين عيسائين به غناسطي ماڻهن جي پيروي ۾ دنيا کي خلقي طور تي غيرڪامل، ناپائيدار ۽ خدا کان هڪڙي ويڪري خندق (خليج) ذريعي الڳ ٿلڳ سمجهڻ شروع ڪيو. عدم مان تخليق جي نئين نظرئي ڪائنات جي انهي تصور تي زور ڏنو ته اها غير جٽادار ۽ پنهنجي وجود ۽ بقا لاءِ مڪمل طور تي خدا تي ڀاڙيندڙ آهي. هاڻي خدا ۽ انسان ذات ايئن تعلق رکندڙ ڪونه رهيا هيا جيئن يوناني خيال ۾ هيو. خدا هر هڪ وجود کي هڪڙي انتهائي لاشيئت (ڪجهه به نه) مان پيدا ڪري ڪڍيو ۽ ڪنهن به وقت ان تان پنهنجو هٿ هٽائي سگهيو ٿي. هاڻي ازل کان خدا منجهان جاري رهندڙ صدور جو ڪو به سلسلو موجود ڪونه هيو. هاڻي روحاني وجودن جي وچ واري دنيا ڪونه هئي جنهن مان الوهي آتما زميني دنيا ۾ ايندي هئي. مرد ۽ عورتون هاڻي پنهنجي ڪوشش سان خدا تائين رسائي حاصل نٿي ڪري سگهيا. فقط خدا جنهن پهرين مرحلي ۾ انهن کي عدم (ڪجهه به نه) مان پيدا ڪيو ۽ انهن کي مسلسل قائم رکيائين، اهو ئي انهن جي ابدي ڇوٽڪاري کي يقيني بڻائي سگهيو ٿي.

عيسائين کي معلوم هيو ته حضرت عيسيٰ مسيح عليه السلام پنهنجي صليب تي چڙهڻ ۽ وري زنده ٿي اچڻ ذريعي انهن کي بچائي ڇڏيو هيو. اهي فنا ٿيڻ کان بچي ويا هيا ۽ هڪڙي ڏينهن خدا جي هستي ۾ حصيدار ٿيندا جيڪو بذات خود زندگي ۽ وجود هيو. هڪڙي لحاظ کان حضرت عيسيٰ عليه السلام انهن کي خدا ۽ انسان ذات جي وچ ۾

حائل خليج عبور ڪرڻ جي قابل ٻڻائي ڇڏيو هيو. البت سوال اهو هيو تہ ان اهو ڪيئن ڪيو هيو؟ اهو ان وسيع خليج جي ڪهڙي پاسي هيو؟ هاڻي اتي پليروما، يعني وچ وارن جي پرپوريت جي جاءِ ۾ جُڳ موجود ڪونہ هيا. هاڻي حضرت عيسيٰ عليه السلام يعني قول جو تعلق يا تہ الوهي ولايت سان هيو. (جتي هاڻي صرف اڪيلي خدا جي حڪمراني هئي) يا ان جو تعلق ناپائيدار خلقي نظام سان هيو. آريوس ۽ اٿاناسيئس ان کي خليج جي مخالف طرفن ۾ رکيو: اٿاناسيئس ان کي الوهي دنيا ۾ رکيو ۽ آريوس ان کي تخليقي نظام ۾ رکيو.

آريوس بي مثال خدا ۽ ان جي سموري مخلوق جي وچ ۾ لازمي فرق تي زور ڏيڻ گهريو جيئن ان بشپ اليگزينڊر ڏانهن لکيو تہ خدا "احد، فقط اڻ جڻيل، اڪيلو ازلي، ابتدا کان سواءِ صرف اڪيلو هڪڙي حقيقت، فقط اهڙو اڪيلو جنهن کي دائمي بقا آهي، تنها ڏاهو، فقط خير ۽ هڪڙو ئي احڪم الحاڪمين" آهي.(3) آريوس مقدس صحيفن جو چڱو ڄاڻوگر هيو ۽ ان پنهنجي دعوي ۾ اقتباسن جو ڍير لڳائي ڇڏيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام اسان جهڙو ئي عام انسان ٿي سگهيو ٿي. توريت جي قولن واري باب ۾ هڪڙي اهم عبارت ۾ الوهي ڏاهپ جي وصف بيان ٿيل هئي، جنهن ۾ چٽي طرح ڄاڻايل هيو تہ خدا ڏاهپ کي شروع شروع ۾ ئي خلقيو هيو.(4) انهيءَ عبارت ۾ اهو بہ ڄاڻايل هيو تہ ڏاهپ تخليق جي قوت هئي، اهو خيال سينٽ يوحنا جي انجيل جي مقدمي ۾ بہ دهرايل هيو. ابتدا کان ئي قول (ڪلام) خدا سان گڏ هيو:

> "ان منجهان ئي سڀ شيون وجود ۾ آيون، ڪنهن بہ شي کي پنهنجي ذاتي هستي ڪونہ هئي پر ان منجهان."(5)

خدا ٻين مخلوقن کي وجود ۾ آڻڻ لاءِ ڪلام ("لاگوس") کي اوزار طور استعمال ڪيو. تنهن ڪري لاگوس ٻين سمورن وجودن کان بلڪل مختلف هيو ۽ ممتاز حيثيت وارو هيو پر جيئن تہ ان کي خدا پيدا ڪيو هيو. انهيءَ ڪري لاگوس لازمي طور مختلف ۽ خود خدا کان الڳ هيو.

سينٽ يوحنا واضح ڪيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام لاگوس هيو. ان اهو پڻ چيو تہ لاگوس خدا هيو.(6) البت آريوس اصرار ڪيو تہ اهو ذاتي طور خدا ڪونہ هيو پر ان کي خدا الوهي رتبي تائين پهچايو هيو. باقي اهو اسان سڀني کان مختلف هيو ڇو تہ خدا ان کي سڌو سنئون تخليق ڪيو هيو جڏهن تہ ٻين سمورين شين (وجودن) کي ان جي وسيلي خلقيو هيو. خدا کي اڳواٽ خبر هئي تہ جڏهن لاگوس انسان ٿيندو تہ ان (خدا) جي ڪامل اطاعت ڪندو ۽ ائين ڪٽي چئجي تہ خدا اڳواٽ ئي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي الوهيت عطا ڪري ڇڏي هئي. پر حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ان جي ذاتي (فطري) ڪونہ هئي: اها فقط هڪڙي سوکڙي يا انعام هئي. آريوس پنهنجي ڳالهہ جي حمايت ۾ اجان بہ وڌيڪ عبارتون ثبوت طور پيش ڪيون. اها حقيقت تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا کي پنهنجو "پي" ڪري سڏيو هيو امتياز

(فرق) جو دليل هئي. پيءُ هجڻ (پدريت) واري ڳالهه پنهنجي خاصيت ۾ اڳ موجود هجڻ ۽ پٽ تي خاص فوقيت واري نوعيت رکي ٿي. آريوس بائيبل جي انهن عبارتن تي بہ زور ڏنو جن ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جسماني تڪليف برداشت ڪرڻ ۽ منڪسرالمزاجي جو ذڪر ٿيل آهي. جيئن ان جي دشمنن دعويٰ تي ڪئي. آريوس کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شهرت کي بگاڙڻ جي نيت ڪونہ هئي. ان کي صليب تي چڙهڻ واري گهڙي تائين حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پارسائي ۽ تابعداري جو پورو پورو خيال هيو. جنهن اسان جي ڇوٽڪاري کي يقيني بڻائي ڇڏيو هيو. آريوس جو خدا يوناني فلاسفرن جي خدا جي گهڻو ويجهو هيو. گهڻو ڏورانهون ۽ دنيا کان قطعي ماورا. انهيءَ ڪري ان يوناني نظرئي نجات کي پڻ اپنايو. مثال طور رواقين سدائين اها تعليم ڏني هئي تہ هڪڙي پارسا ماڻهوءَ لاءِ الوهي ٿيڻ ممڪن آهي: افلاطوني نقطہ نظر ۾ بہ اها ڳالهہ لازمي هئي. آريوس انهيءَ ڳالهہ جو پرجوش حامي هيو تہ عيسائين جي ڇوٽڪاري ۽ الوهيت جو بندوبست ڪيل هيو ۽ اهي خدا جي فطرت ۾ حصيدار هيا. اهو فقط انهي ڪري ممڪن هيو جو حضرت عيسيٰ عليه السلام اسان جي لاءِ ڇٽي رستي جو نشان ڇڏيو هيو. ان هڪڙي ڪامل انساني زندگي گذاري هئي، ان صليب تي چڙهڻ جي تڪليف تائين خدا جي تابعداري ڪئي هئي: جيئن سينٽ پال چيو تہ صليب تي چڙهڻ واري انهي تابعداري (اطاعت) جو ئي نتيجو هيو جو خدا ان کي خصوصي امتيازي مقام تائين بلندي عطا ڪئي ۽ ان کي "خداوند" جو الوهي خطاب ڏنائين.(7) جيڪڏهن حضرت عيسيٰ عليه السلام انسان نہ هجي ها تہ اسان جي لاءِ ڪائي اميد موجود ڪونہ هجي ها. جيڪڏهن اهو پنهنجي فطرت ۾ خدا هجي ها تہ ان جي زندگي ۾ ڪا اهم ڳالهہ نہ هجي ها، ۽ پيروي ڪرڻ لاءِ اسان لاءِ ڪجهہ بہ نہ هجي ها. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي فرزندي واري ڪامل تابعداري واري زندگي تي غوروفڪر ڪرڻ ذريعي ئي اهو ممڪن ٿيو تہ عيسائي پاڻ بہ الوهي ٿي ويندا. حضرت عيسيٰ عليه السلام يعني ڪامل تخليق جي پيروي ڪرڻ سان ئي اهي "خدا جي نہ بدلجندڙ ۽ نہ متجندڙ مخلوقن" مان ٿي ويندا.(8)

پر اٿاناسيئس خدا لاءِ انسان جي اهليت جو نسبتن هڪڙو گهٽ خوش فهمي وارو خيال رکندڙ هيو. ان انسان ذات کي خلقي طور فاني ڏٺو: اسان عدم (ڪجهہ بہ نہ) مان آياسين ۽ جڏهن اسان گناهہ ڪيا تہ واپس عدوميت جو شڪار ٿي وياسين. تنهن ڪري جڏهن ان پنهنجي مخلوق تي غور ڪيو تہ خدا:

> "ڏٺو تہ سموري خلقيل دنيا، جيڪڏهن ان کي پنهنجي مرضي تي ڇڏي ڏجي، تباهي جي وهڪري ۽ ختم ٿيڻ جي ڪنڌي تي هئي. انهيءَ جي روڪٿام ڪرڻ ۽ ڪائنات کي واپس عدم ۾ منتشر ٿيڻ کان سلامت رکڻ لاءِ ان سيني شين کي پنهنجي ازلي ڪلام ("لاگوس") ذريعي ٺاهيو ۽ انهي مخلوق کي وجود عطا ڪيائين."(9)

خدا ۾ ان جي لاگوس ذريعي ئي شرڪت ڪرڻ سان انسان تباهي کان بچي سگهيو ٿي ڇو تہ خدا ئي اڪيلو ڪامل هستي هيو. جيڪڏهن لاگوس خود عاجز مخلوق هجي ها تہ اهو انسان ذات کي فنا کان بچائي نہ سگهي ها. اسان کي زندگي ڏيڻ لاءِ لاگوس کي گوشت پوست جو ٿاهيو ويو هيو. اهو اسان کي خدا جي پائيداري ۽ لافانيت ۾ شريڪ ڪرڻ خاطر فنا ۽ بگاڙ جي هن دنيا ۾ نازل ٿيو هيو. پر اهو ڇوٽڪارو ناممڪن ٿي وڃي ها جيڪڏهن لاگوس خود فاني مخلوق هجي ها، جيڪو پاڻ عدم (ڪجهہ بہ نہ) منجهہ واپس غير مؤثر ٿي وڃي ها. فقط هن دنيا جو خالق ئي ان کي بچائي ٿي سگهيو ۽ ان جو مطلب اهو ٿيو تہ گوشت پوست سان ٺهيل لاگوس يعني حضرت عيسيٰ عليه السلام بہ لازمي طور "پيءُ" جهڙي ساڳي نوعيت وارو هيو. جيئن اٿاناسيئس چيو تہ ڪلام ("ورڊ") انسان ٿي ويو انهي لاءِ تہ جيئن اسان الوهي ٿي سگهون.(10)

جڏهن 20 مئي 325ع تي سيئي بشپ نڪايا ۾ انهيءَ مسئلي جو حل ڳولڻ لاءِ گڏ ٿيا تہ ٿورڙائي ماڻهو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ اٿاناسيئس جي نظرئي جا حامي هيا. اڪثريت آريوس ۽ اٿاناسيئس جي وچ ۾ وچٿرائي وارو رويو رکندڙ هيا. انهيءَ جي باوجود اٿاناسيئس وفدن کان پنهنجي دينيات (الاهيات) مڃرائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو ۽ شهنشاهہ جي زبردست دٻاءَ جي باوجود صرف آريوس ۽ ان جي ساٿين مان ٻن بهادر ماڻهن ان عقيدي جي حمايت ڪرڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو. ائين پهريون دفعو عدم مان تخليق جو نظريو سرڪاري عيسائي عقيدو ٿي ويو جيڪو زور ڪندو هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام رڳو مخلوق يا انسان ڪونہ هيو. خالق ۽ شفا ڏيندڙ هڪ هيا.

> "اسان اڪيلي خدا ۾ ايمان رکون ٿا، "پيءُ" قادر مطلق، سڀني شين کي پيدا ڪندڙ ظاهر ۽ غائب. ۽ هڪڙي آقا ۾ عيسيٰ يسوع، خدا جو پٽ، هڪڙوئي بنا پيءُ جي جاول، يعني تہ "پيءُ" (خدا) جو جوهر، خدا منجهان خدا، روشني مان روشني، حقي خدا مان حقي خدا، "پيءُ" سان ساڳي جوهر ۾ شامل، جنهن منجهان سموريون شيون پيدا ٿيون هيون، اهي شيون جيڪي آسمانن ۾ آهن ۽ اهي شيون جيڪي ڌرتي تي موجود آهن. اسان انسانن لاءِ ۽ اسان جي ڇوٽڪاري لاءِ ڪير ڌرتي تي آيو هيو ۽ انساني صورت ملي هيس، اذيت برداشت ڪيائين. ٽئين ڏينهن تي وري جيئرو ٿي ويو، آسمانن ڏانهن ڪهي ويو ۽ جيئرن ۽ مئلن کان امتحان وٺڻ لاءِ موٽي ايندو. اسان مقدس روح ۾ ايمان رکون ٿا."(11)

اتفاق راءِ جي اظهار قسطنطين کي خوش ڪري ڇڏيو جيڪو ديني معاملن کان اڻ ڄاڻ هيو. پر اصل ۾ نڪايا ۾ ڪوئي اتفاق راءِ ڪونہ ٿيو هيو. گڏجاڻي کان پوءِ سيئي بشپ اڳي وانگر پنهنجن پنهنجن خيالن جي پرچار ڪندا رهيا ۽ آريوسي (Arian) جهڳڙو وڌيڪ سٺ سالن تائين جاري رهيو. آريوس ۽ ان جي ساٿين پيهر جدوجهد ڪئي ۽ شهنشاهہ جي حمايت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. اٿاناسيئس گهٽ ۾

گهٽ پنج دفعا جلاوطن ٿيو. ان لاءِ پنهنجي عقيدي جون پاڙون پختيون ڪرڻ ڏکيو ٿي ويو. خاص طور تي "هوموزين" (Homoousian) لفظ جو اصطلاح تمام گهڻو تڪراري هيو جنهن جي لغوي معنيٰ ساڳي مادي مان ٺهيل هجڻ هئي. اهو اصطلاح صحيفن ۾ موجود ڪونہ هيو ۽ ان ۾ مادي ميلاپ هيو. ايئن ٿامي جا ۾ سڪا تہ "هوموزين" يعني ساڳي ذاتو (مادي) جا چئي سگهجن ٿا، ڇوتہ اهي هڪڙي ئي جوهر مان ٺهيل هوندا آهن.

ان کان علاوه اٿاناسيئس جو مسلڪ گهڻائي اهم سوال اٿاريندو هيو. ان مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي هيو پر اها تشريح ڪري ڪونہ سگهيو تہ لاگوس خداءِ ثاني نہ هجڻ جي باوجود "پيءُ" واري ساڳي جوهر مان ڪيئن ٿي سگهيو ٿي. 339ع ۾ انڪائرا (Ancyra) جي بشپ مارسيلس، جيڪو اٿاناسيئس جو وفادار دوست ۽ ساٿي هيو ۽ هڪڙو دفعو اهو بہ ان سان گڏ جلاوطن ٿيو هيو، دليل پيش ڪيو تہ لاگوس جو هڪڙي ابدي الوهي هستي هجڻ ممڪن ڪونهي اهو رڳو خداَ جي اندر هڪڙو خلقي جوهر ۽ خاصيت هيو: ايئن تہ نڪاياڻي فارمولا تي تثليث (ٽي خدا) جو الزام هڻي سگهجي ٿو يعني اهو ايمان تہ دنيا ۾ ٽي خدا آهن: پيءُ، پٽ ۽ روح. "هوموزين" واري تڪراري سوچ جي بجاءِ مارسيلس وچ وارو اصطلاح "هوموئيوزين" (Homoiousion) تجويز ڪيو يعني ساڳي يا هڪجهڙي خاصيت وارو. انهي بحث جي ٿڪائيندڙ نوعيت ڪافي حد تائين ٺٺولي پيدا ڪندڙ جذبا اڀاريا، خاص طور تي گبن طرفان، جنهن ان کي نامعقول سمجهيو تہ عيسائي اتحاد انهن ٻن سوچن واري اجائي بحث ڪري خطري ۾ پئجي سگهيو ٿي. بهرحال، قابل غور ڳالهہ اها آهي تہ عيسائين هڪڙي انداز ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ الوهيت جو لازمي هجڻ تي بحث ڪيو حالانڪ ان کي تصوراتي حوالن سان بيان ڪرڻ گهڻو ڏکيو هيو. مارسيلس وانگر ٻيا بہ گهڻا عيسائي الوهي اتحاد کي لاحق خطري جي ڪري گهڻو پريشان هيا. لڳي ٿو تہ مارسيلس انهيءَ ڳالهہ کي مڃيندو هيو تہ لاگوس فقط عبوري مرحلو هيو: اهو تخليق وقت خدا مان ظاهر ٿيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت اختيار ڪيائين ۽ جڏهن ڇوٽڪاري جو عمل مڪمل ٿي ويو تہ واپس الوهي فطرت ۾ هليو ويو. تنهن ڪري اڪيلو خدا ئي مالڪِ ڪُل آهي.

آخرڪار اٿاناسيئس مارسيلس ۽ ان جي شاگردن کي قائل ڪرڻ جي قابل ٿي ويو تہ انهن کي پاڻ ۾ اتحاد ڪرڻ گهرجي، ڇو تہ آريوس سان گڏجڻ جي مقابلي ۾ انهن جون هڪ ٻئي سان گهڻيون ڳالهيون هڪجهڙيون هيون. اهي جن اهو ٿي چيو تہ لاگوس "پيءُ" واري ساڳي فطرت جو هيو ۽ اهي جن جو اهو عقيدو هيو تہ اهو پنهنجي فطرت ۾ "پيءُ" جهڙو هيو ٻئي ڌريون پاڻ ۾ پاڻ ۾ آهن. انهن جوبہ اهو مطلب آهي جيڪو اسان جو مطلب آهي رڳو اصطلاحي لفظ بابت اختلاف رکون ٿا.(12) اصل ترجيح آريوس جي مخالفت ڪرڻ کي ڏيڻ گهرجي، جنهن چيو ٿي تہ پٽ مڪمل طور تي "پيءُ" خدا کان مختلف هيو ۽ بنيادي طور تي الڳ خاصيت وارو هيو. ڪنهن ٻاهرين ماحول واري ماڻهوءَ

لاءِ اهي دينياتي دليل وقت جو زيان لڳا ٿي: ڪنهن بہ طريقي سان ڪنهن بہ ماڻهوءَ لاءِ اهو ممڪن ڪونہ هيوتہ اهو ڪنهن شي کي حتمي طور ثابت ڪري سگهي، ۽ تڪرار وڌيڪ اختلافن جو ئي باعث ٿئي ها. تڏهن بہ مجلس ۾ شريڪ ٿيڻ وارن لاءِ اهو ڪو اجايو بحث ڪونہ هيو پر عيسائي تجربي جي نوعيت جي حوالي سان تشويشناڪ معاملو هيو. آريوس، اٿاناسيئس ۽ مارسيلس سڀئي انهي ڳالهہ جا قائل هيا تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام سان گڏ دنيا ۾ ڪا نئين شي آئي هئي ۽ اهي ان تجربي کي تصوراتي علامتن جي صورت ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا تہ جيئن ان کي پنهجي لاءِ ۽ ٻين لاءِ واضح ڪري سگهن. لفظ محض علامتي ئي ٿي سگهيا ٿي ڇو تہ جن حقيقتن جي انهن نشاندهي ڪئي، اهي بيان ڪرڻ کان مٿي هيون. بهرحال، بدقسمتي سان عيسائيت ۾ هڪڙو عدم تحمل وارو عقيدو آهستي آهستي زور پڪڙيندو پئي ويو جنهن آخرڪار "درست" يا روايت پسندي جي علامتن کي اپنائڻ اهم ۽ لازمي ڪري ڇڏيو.

اهو عقيداڻو سوداءُ جيڪو عيسائيت ۾ غير رواجي هيو آساني سان انساني علامت ۽ الوهي حقيقت جي وچ ۾ مونجهارو پيدا ڪري سگهيو ٿي. عيسائيت هميشہ پنهنجو پاڻ ۾ هڪڙو متضاد مذهب رهيو: ابتدائي عيسائين جو زبردست مذهبي تجربو حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهڻ واري بدنامي جي حوالي سان انهن جي دينياتي اعتراضن تي حاوي ٿي ويو هيو. هاڻي نڪايا ۾ ڪليسا جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري روايتي نظرئي لاءِ فيصلو ڪيو توڙي جو اهو وحدانيت سان مطابقت رکندڙ ڪونہ هيو.

اٿاناسيئس مشهور تارڪ الدنيا راهب انتوني جي زندگي تي لکيل پنهنجي ڪتاب "لائيف آف انتوني" (Life of Antony) ۾ اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ ان جي نئين عقيدي ڪيئن عيسائي روحانيت کي متاثر ڪيو. انتوني، جيڪو رهبانيت جي ابي طور سڃاتو وڃي ٿو مصري رڻ پٽ ۾ زهد ۽ پارسائي واري ڏکي زندگي گذاري هئي. البت "مرتاضن (رياضت ڪندڙ ماڻهو) جا قول" ("دي سيئنگس آف دي فادرس") نالي ڪتاب ۾، جيڪو هڪڙي نامعلوم ماڻهو طرفان ترتيب ڏنل ابتدائي راهبن جي قولن تي مشتمل ڪتاب آهي، اهو هڪڙي انسان ۽ عاجز ماڻهوءَ طور نظر اچي ٿو جيڪو بوريت کان بيزار ٿيل، انساني مسئلن جي ڪري ذهني پيڙا ۾ مبتلا ٿي ساديون ۽ ڪليل نصيحتون ڪري ٿو. تاهم اٿاناسيئس ان جي سوانح عمري ۾ ان کي هڪڙي مڪمل مختلف انداز ۾ پيش ڪري ٿو. مثال طور اهو آريوسينيت (Arianism) جي پرجوش مخالف طور تبديل ٿيل آهي؛ ان اڳي ئي مستقبل ۾ پنهنجي ديوتا ٿي پوڄڻ واري خوشي ماڻڻ شروع ڪري ڇڏي هئي، ڇو تہ ان کي چڱي حد تائين الوهي خاصيت ("اپيٿيا" apatheia) حاصل هئي. مثال طور جڏهن انتوني مقبرن ۾ شيطانن سان لڙائي ۾ ويهہ سال گذارڻ کان پوءِ ٻاهر نڪتو تہ ان جي جسم تي ٻڍاپي جا ڪي بہ نشان موجود ڪونہ هيا. اهو هڪڙو ڪامل عيسائي هيو جنهن جي بردباري ۽ حد کان وڌيڪ ٿڌائپ واري طبيعت ان کي ٻين ماڻهن کان الڳ ڪري بيهاريو: "ان جو روح پرسڪون هيو ۽

ائين ان جي ظاهري حالت اطمينان بخش هئي."(13) اهو مڪمل طور تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جو نقل ٿي ويو هيو: بلڪل ائين جيئن لاگوس گوشت پوست ٿي ويو هيو ۽ هن خراب دنيا ۾ آيو هيو ۽ بدي (شر) جي قوتن سان ويڙهه ڪئي هئائين. ائين انتوني به شيطانن جي ٺڪاڻي ۾ آيو هيو. اٿاناسيئس ڪتي به مراقبي جو ذڪر ڪونه ڪيو آهي جيڪو ڪليمنٽ ۽ اوريگن جهڙن افلاطوني عيسائين جي مطابق الوهيت ۾ ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ جو ذريعو هيو. محض فاني انسانن لاءِ هاڻي اهو ممڪن ڪونه ٿي سمجهيو ويو ته اهي خود پنهنجي فطري قوتن ذريعي انهيءَ طريقي سان خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهندا. ان جي بجاءِ عيسائين کي مادي ۽ بگاڙ واري دنيا منجهه گوشت پوست ۾ تبديل ٿيل ڪلام ("ورڊ")جي هيٺ لهي اچڻ واري عمل جي نقل ڪرڻي هئي.

پر عيسائي اڃا تائين مونجهاري ۾ ڦاٿل هيا: جيڪڏهن دنيا ۾ صرف هڪڙو خدا هيو ته پوءِ لاگوس به الوهي ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ آخرڪار اوڀر ترڪي ۾ ڪئپڊوشيا جا ٽي دينياتي عالم هڪڙي حل سان اڳتي وڌيا، جنهن مشرقي قدامت پرست ڪليسا کي مطمئن ڪيو. اهي ڪيساريا (Caesarea) جو بشپ باسل (329 کان 379ع). ان جو ننڍو ڀاءُ نيسا (Nyssa) جو بشپ گريگوري (333 کان 395ع) ۽ ان جو دوست نازيانزس (Nazianzus) جو گريگوري (329 کان 391ع) هيا. سڀئي ڪئپڊوشيا وارا، جيئن انهن لاءِ مشهور آهي، روحاني شخصيتون هيا. انهن کي خيال آرائي ڪرڻ ۽ فلسفي تي عبور حاصل هيو پر انهيءَ ڳالهه جا قائل هيا ته صرف مذهبي تجربو ئي خدا جي مسئلي جي ڪنجي فراهم ڪري سگهي ٿو. يوناني فلسفي جا ماهر هجڻ ڪري اهي ٽئي سچائي جي اصل مواد (جزي) ۽ ان جي سمجهه ۾ اچڻ کان ڏکين گهٽن ئي پهلوئن جي وچ ۾ اهم فرق کان واقف هيا. ابتدائي يوناني عقليت پسندن ان ڳالهه ڏانهن ڌيان ڇڪايو هيو: افلاطون فلسفي جي (جنهن کي عقل جي اصطلاحن ۾ بيان ڪيو ويندو هيو ۽ ائين ثبوت جي قابل هيو) ڏندڪٿائن ذريعي پهچندڙ اهم تعليم سان ڀيٽ ڪئي، جنهن سائنسي بيانن سان اختلاف ڪيو. اسان کي معلوم آهي ته ارسطو به ساڳيو فرق ظاهر ڪيو هيو جڏهن ان چيو هيو ته ماڻهو باطني مذهبن کي ڪنهن شي جي تجربي ڪرڻ لاءِ اختيار ڪندا آهن، نه ڪي ڪجهه سکڻ لاءِ. باسل به عيسائي سوچ ۾ ساڳي بصيرت کي بيان ڪيو جڏهن ان "ڊوگما" (Dogma) ۽ "ڪيريگما" (Kerygma) جي وچ ۾ فرق ڪيو. مذهب جي لاءِ ٻنهي قسمن جون عيسائي تعليمات ضروري هيون. ڪيريگما ڪليسا جي عوامي تعليم هئي جيڪا صحيفن مطابق هئي. جڏهن ته ڊوگما بائيبل ۾ پيش ڪيل حقيقت جي ڳوڙهي معنيٰ جي نمائندگي ٿي ڪئي، جنهن جو صرف مذهبي تجربي ذريعي اندازو ڪري سگهجي ٿو ۽ علامتي نموني ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. انجيلن ۾ ڏنل واضح پيغام کان علاوه نبين سڳورن طرفان "رازداريءَ" ۾ هڪڙي ڳجهي ۽ باطني روايت به پيش ڪئي وئي هئي: اها نجي ۽ ڳجهي تعليم هوندي هئي:

"جنهن کي اسان جي پلارن استادن اهڙي خاموشيءَ ۾ محفوظ ڪيو آهي، جيڪا پريشاني ۽ هورا ڪورا کان بچائي ٿي..... تہ جيئن انهيءَ ماڻ ذريعي راز جي مقدس ڪردار جي حفاظت ڪري سگهجي. باضابطہ تعليم حاصل نہ ڪيل ماڻهن کي انهن ڳالهين جو مشاهدو ڪرڻ جي اجازت ڪونہ هوندي آهي: انهن جي معنيٰ کي لکڻ ذريعي پڌرو نٿو ڪري سگهجي."(14)

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي اجتماعي عبادت لاءِ اشارن ۽ واضح تعليمات جي پٺيان هڪڙو ڳجهو عقيدو بہ هيو جنهن دين جي وڌيڪ ترقي يافتہ سمجهاڻي جي نمائندگي ٿي ڪئي.

ظاهر ۽ ڳجهي حقيقت جي وچ ۾ فرق خدا جي تاريخ ۾ نهايت اهميت جو حامل هوندو. اهو رڳو يوناني عيسائين تائين محدود ڪونہ هيو پر يهودين ۽ مسلمانن ۾ پڻ باطني روايت پيدا ٿي. "باطني" عقيدي وارو خيال ماڻهن کي ٻاهرين ٻني تي بيهارڻ لاءِ ڪونہ هيو. باسل ڳجهي تنظيم جي ڪنهن ابتدائي حالت بابت ڪونہ ڳالهائي رهيو هيو. اهو صرف ان حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪرائي رهيو هيو تہ مذهب جي سموري سچائي ڪليل نموني ۾ بيان ڪرڻ جي قابل ڪونهي ۽ نہ وري عقلي طور ان جي صاف طور وصف بيان ڪري سگهجي ٿي. ڪجهہ مذهبي بصيرتن ۾ اندروني خاصيت سمايل هئي جنهن کي هر ماڻهو پنهنجي عملي وقت ۾ پروڙي سگهي ٿو ان عمل کي افلاطون مراقبو ("ٿيورا" theoria)سڏيو هيو. جيئن تہ سمورو مذهب هڪڙي ناقابل بيان هستي ڏانهن هدايت ڪري رهيو هيو جيڪا عام حدن ۽ تصورن کان مٿانهين هئي تنهن ڪري اسان جي لفظي ڳالهہ محدود ۽ منجهائيندڙ آهي. جيڪڏهن اهي انهن حقيقتن کي دل جي اک سان نہ ڏسندا تہ اهي ماڻهو جن کي اجا تجربو حاصل ڪونہ ٿيو هيو ان جو غلط مطلب وٺي ويندا. تنهن ڪري صحيفن جي لغوي معنيٰ کان علاوه هڪڙو روحاني مطلب بہ هيو. جنهن کي هروقت کولي بيان ڪرڻ ممڪن ڪونہ هيو. مهاتما ٻڌ اهو بہ چيو هيو تہ ڪجهہ سوال غيرمناسب ۽ غير موزون آهن. ڇوتہ اهي اهڙين حقيقتن جي باري ۾ آهن جيڪي لفظن ۾ بيان ڪرڻ کان ماورا آهن. توهان صرف مراقبي جي پاڻ اندر جهاتي پائڻ وارن عملن جي سمجهہ ذريعي ئي انهن کي حاصل ڪري سگهو ٿا: هڪڙي لحاظ کان پنهنجي لاءِ انهن کي توهان کي پاڻ پيدا ڪرڻو آهي. انهن کي لفظن ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ ايئن آهي جيئن ڪو ماڻهو ليونارڊو جي موناليزا جي سونهن کي زباني طور بيان ڪري، جيئن باسل چيو هيوتہ انهن ناقابل فهم مذهبي حقيقتن کي صرف دعائن جي ڪتابن ۾ ڄاڻايل علامتي اهڃاڻن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو يا وڌيڪ بهتر اهو آهي تہ خاموشي اختيار ڪجي.(15)

مغربي عيسائيت هڪڙو گهڻو بحث مباحثو ڪرڻ وارو مذهب ٿي وئي ۽ ان جو گهڻو زور عوامي تبليغ تي هيو: اهو خدا سان ان جي اهم مسئلن مان هڪڙو معاملو هيو.

بهرحال، يوناني روايت پسند ڪليسا ۾ سموري سنّي دينيات خاموش ٿي وئي. جيئن نيسا واري گريگوري چيو تہ خدا جو هر تصور بس خيالي نقش آهي، هڪڙي نقلي تشبيهہ، هڪڙي مورتي آهي: اها خدا جي اصليت کي ظاهر نٿي ڪري سگهي.(16) عيسائين کي حضرت ابراهيم عليه السلام جهڙو ٿيڻ گهرجي، ان جي زندگيءَ جي باري ۾ گريگوري جي بيان مطابق، جنهن خدا بابت سمورن خيالن کي هڪ پاسي رکي هڪڙي عقيدي کي پڪڙيو جيڪو خالص هيو ۽ جنهن بہ تصور کان پاڪ هيو.(17) ان پنهنجي ڪتاب "لائف آف موزز(موسيٰ)" (Life of Moses) ۾ زور ڏنو تہ اسان جنهن ڳالهہ جي ڄاڻ حاصل ڪرڻ يا صحي تصور حاصل ڪرڻ چاهيون ٿا اها بلڪل نہ ڏسجي سگهڻ واري حالت تي مشتمل آهي، هڪڙي اهڙي آگاهي ۾ جو اسان جي منزل سموري ڄاڻ کان ماورا آهي ۽ سمجهہ کان ٻاهر واري حالت جي اونداهي ڪري هر جاءِ تي اسان کان الڳ ٿلڳ آهي.(18) اسان خدا کي عقلي طرح ڏسي ڪونہ ٿا سگهون پر جيڪڏهن اسان پاڻ کي ان ڪڪر ۾ ويڙهيل محسوس ڪيون جيڪو طورسينا جبل تي نازل ٿيو هيو تہ اسان ان جي موجودگي کي محسوس ڪنداسين. باسل انهيءَ فرق ڏانهن موٽي ويو جيڪو افلاطون دنيا ۾ خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين وچ ۾ ڪيو هيو: اسان پنهنجي خدا کي صرف ان جي عملن ذريعي ڄاڻون ٿا پر اسان ان جي جوهر تائين پهچڻ جي همت نٿا ڪري سگهون.(19) مشرقي ڪليسا ۾ اها ڳالهہ مستقبل جي سموري دينيات لاءِ بنيادي خيال ٿي وئي.

ڪئپڊوشيائي ماڻهو بہ روح القدس جي نظرئي کي ترقي وٺرائڻ لاءِ فڪرمند هيا، جنهن لاءِ انهن محسوس ڪيو تہ نڪايا جي گڏجاڻي ۾ رڳو ڪم ڪيڻ واري نيت سان ان تي بحث ٿيو هيو: لڳي ٿو تہ "۽ اسان روح القدس ۾ ايمان رکون ٿا" وارو جملو اٿاناسيئس واري عقيدي ۾ گهڻو ڪري بعد ۾ اضافو ٿيل آهي. ماڻهو روح القدس جي باري ۾ مونجهاري جو شڪار هيا. ڇا اهو لفظ بس خدا لاءِ هم معنيٰ هيو يا اهو ڪا ٻي شي هيو؟ ڪن "روح" کي هڪڙي حرڪت، ڪنهن مخلوق، ڪنهن خدا سمجهيو آهي ۽ ڪي تہ غيريقيني جو شڪار رهيا آهن تہ ان کي ڇا سڏجي.(20) سينٽ پال روح جي باري ۾ چيو هيو تہ اهو نواڻ (تجديد) ڪندڙ تخليق ڪندڙ ۽ پاڪ ڪندڙ آهي، پر اهي عمل صرف خدائي ادا ڪري سگهي ٿو. تنهن ڪري انهيءَ جو مطلب اهو ٿيو تہ روح القدس جنهن جي اسان منجهہ موجودگيءَ کي اسان جي نجات چيو ويو آهي ٿو لازمي طور الوهي هوندو نہ ڪي محض هڪڙي مخلوق. ڪئپڊوشيائي ماڻهن اهو فارمولا استعمال ڪيو جيڪو اٿاناسيئس آريوس سان پنهنجي تڪرار ۾ استعمال ڪيو هيو: خدا جو هڪڙو ئي جوهر آهي جيڪو اسان جي سمجهہ کان ماورا آهي، البت ان جا ٽي مظاهر ان جي ڄاڻ ڏين ٿا.

ڪئپڊوشيائي ماڻهن خدا جي ناقابل ادراڪ جوهر سان ان جي باري ۾ غوروفڪر ڪرڻ جي بجاءِ ان جي ٽن مظاهرن واري قابل فهم انساني تجربي سان ڳالهہ شروع

ڪئي. جيئن تہ خدا جو جوهر گهرائي وارو آهي انهي ڪري اسان ان کي صرف انهن مظاهر جي توسط سان سمجهي سگهون ٿا جن جو اسان تي "پيءُ"، "پٽ" ۽ "روح" طور انڪشاف ٿيو آهي. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي تہ ڪئپڊوشيائي ماڻهن ٽن الوهي هستين ۾ يقين رکيو ٿي، جيئن ڪن مغربي دينياتي ماهرن خيال ڪيو. يوناني ٻولي کان اڻ واقف ماڻهن کي لفظ جوهر ("هائپوسٽاسس" Hypostasis) گمراهہ ڪري رهيو هيو ڇوتہ ان جون گهڻيون ئي معنائون هيون. سينٽ جيروم جهڙن ڪجهہ لاطيني اسڪالرن کي يقين هيوتہ "هائپوسٽاسس" ۽ "اوسيا" (Ousia) لفظن جي ساڳي معنيٰ جوهر هئي ۽ انهن جو خيال هيوتہ يوناني ٽن الوهي جوهرن ۾ ايمان رکن ٿا. پر ڪئپڊوشيائي ماڻهن جو زور هيو تہ اوسيا ۽ هائپوسٽاسس لفظن ۾ هڪڙو اهم فرق موجود آهي جيڪو ذهن ۾ لازمي ويهارڻ گهرجي. ائين ڪنهن شي جو جوهر ("اوسيا") جو مطلب اهو هيو تہ جنهن سان اها شي ٺهي هئي؛ اهو عام طور تي اهڙي شي لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو جيڪا پنهنجي پاڻ ۾ جيئن هوندي هئي. ٻئي پاسي هائپوسٽاسس لفظ ڪنهن شي جو اهڙو بيان ڪرڻ لاءِ استعمال ٿيندو آهي جيئن اها ٻاهران ڏسڻ ۾ ايندي آهي. ڪڏهن ڪڏهن ڪئپڊوشيائي ماڻهو هائپوسٽاسس جي بدران "پروسوپون" لفظ استعمال ڪرڻ کي ترجيح ڏيندا هيا. "پروسوپون" (Prosopon) جي اصل معنيٰ "قوت" آهي، پر ان جون ڪيتريون ئي ثانوي معنائون بہ هيون: تنهن ڪري اهو ڪنهن ماڻهوءَ جي چهري تي تاثر کي ظاهر ڪرڻ جي حوالي سان بہ استعمال ٿي سگهي ٿو جيڪا ان ماڻهوءَ جي ذهن جي حالت جي ظاهري عڪاسي هوندي آهي؛ اهو ڪنهن ماڻهوءَ طرفان اختيار ڪيل ڪنهن ڪردار کي ظاهر ڪرڻ لاءِ بہ استعمال ٿيندو آهي يا ڪو ڪُڙ جنهن تي ماڻهو عمل ڪرڻ جي نيت رکندو آهي. انهيءَ مطابق هائپوسٽاسس وانگر پروسوپون جو مطلب بہ ڪنهن شي يا ماڻهوءَ جي اندروني خاصيت جو ٻاهريون (ظاهري) ڏيک آهي. تنهن ڪري جڏهن ڪئپڊوشيائي ماڻهن اهو چيو ٿي تہ خدا ٽن جوهرن (هائپوسٽاسس) ۾ هڪڙو جوهر اوسيا هيو تہ انهن جو مطلب اهو هيو تہ خدا جيئن پنهنجو پاڻ هيو اهو اڪيلو هيو: ٿي فقط هڪڙي الوهي حساسيت هئي. پر جڏهن اهو پاڻ کي پنهنجي ڪنهن مخلوق ۾ ظاهر ڪري ٿو تہ اهو ٽي جوهر (پروسوپون) آهي.

انهيءَ ڪري هائپوسٽاسس، يعني پيءُ، پٽ ۽ روح، کي خود خدا سان سڃاڻپ نہ ڏيڻ گهرجي، ڇوتہ جيئن نيسا واري گريگوري واضح ڪيو "الوهي فطرت 'اوسيا' کي ڪوئي نالو ڏيڻ يا ان جي وضاحت ڪرڻ ممڪن ڪونهي." خدا جن قوتن سان پنهنجي سڃاڻپ ڪرائي آهي فقط انهن کي بيان ڪرڻ لاءِ "پيءُ، پٽ ۽ روح اصطلاح آهن جيڪي اسان استعمال ڪيون ٿا."(21) البت انهن اصطلاحن جي علامتي اهميت آهي ڇوتہ اهي ناقابل بيان هستي جي تصورن منجهہ ترجماني ڪن ٿا. جنهن کي اسان سمجهي سگهون ٿا. انسانن خدا جو تجربو ماورائي هستي ("پيءُ" ناقابل رسائي نور ۾ لڪل)، خالق (لاگوس) ۽ ازلي و ابدي (حي لايموت ـ روح القدس) طور ڪيو آهي، پر اهي

ٽي جزا (هائپوسٽاسس) خود الوهي فطرت جون جزوي ۽ اڻپوريون جهلڪيون آهن، جيڪا فطرت اهڙي خيالي تشڪيل ۽ تصور کان ماورا آهي.(22) تنهن ڪري تثليث کي لغوي معنيٰ ۾ ڏسڻ نہ گهرجي پر هڪڙي نظرئي جي مثالي نموني طور وٺڻ گهرجي، جيڪو خدا جي ڳجهي وجود ۾ اصلي حقيقتن سان ملندڙ جلندڙ آهي.

نيسا جي گريگوري "دنيا ۾ ٽي خدا ڪونہ آهن." ("دئٽ ديئر آر ناٽ ٽري گاڊس" That there are not three Gods) جي عنوان سان الابيس (Alabius) ڏانهن لکيل خط ۾ انهن جزن (هائپوسٽاسس) يا ٽنهي الوهي مظاهر جي هڪجهڙائي يا الڳ نہ هجڻ بابت پنهنجي اهم عقيدي جي نشاندهي ڪئي. ڪنهن کي بہ ائين نہ سمجهڻ گهرجي تہ خدا پاڻ کي ٽن حصن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي: اهو هڪڙو مڪروهہ ۽ ڪافراڻو خيال آهي. خدا جڏهن گهريو تہ اهو پاڻ کي دنيا آڏو ظاهر ڪري تہ ان انهن ٽنهي مظاهرن مان هرهڪ مظهر ۾ پاڻ کي پورو پورو ۽ مڪمل طور ظاهر ڪيو. ائين تثليث اسان کي خدا کان تخليق ڏانهن ويندڙ هر عمل جي ترتيب جو اشارو ڏئي ٿي: جيئن صحيفي ۾ ڄاڻايل آهي، ان جو بڻ بنياد "پيءُ" ۾ آهي، پٽ جي وسيلي ذريعي اڳتي وڌي ٿو ۽ لافاني روح جي ذريعن سان دنيا ۾ اثرائتو ٿي وڃي ٿو. پر عمل جي هر مرحلي ۾ الوهي فطرت ساڳي نموني ۾ موجود آهي. اسان پنهنجي ذاتي تجربي ۾ انهن ٽنهي مظاهر (هائپوسٽاسس) جي باهمي انحصار کي ڏسي سگهون ٿا: جيڪڏهن پٽ جو ظهور نہ ٿئي ها تہ اسان "پيءُ" (خدا- الوهي فطرت) جي باري ۾ ڄاڻي نہ سگهون ها، نہ وري روح جي حلول ٿيڻ کان سواءِ پٽ کي سڃاڻي سگهون ٿا، ڇوتہ روح ئي ان کي اسان لاءِ سڃاڻپ جي قابل بڻائي ٿو. روح اهڙي طرح خدا جي قول (ڪلام) سان گڏ هوندو آهي جيئن ساهہ اسان جي زبان مان ادا ٿيڻ واري هر لفظ سان گڏ هوندو آهي. ٽئي هستيون الوهي دنيا ۾ هڪ ٻئي سان گڏ موجود ڪونہ آهن. اسان انهن جي پيٽ ڪنهن انسان جي ذهن ۾ مختلف علمن جي شعبن جي ڄاڻ جي موجودگي سان ڪري سگهون ٿا: فلسفو طب جي علم کان مختلف تہ ٿي سگهي ٿو پر اهو انساني ذهن ۾ ڪنهن الڳ جاءِ ۾ ڪونہ ٿو وسي. مختلف علم هڪ ٻئي ۾ سمايل آهن ۽ سڄي ذهن ۾ پريل آهن پر پوءِ بہ مختلف هوندا آهن.(23)

بهرحال، آخرڪار تثليث فقط هڪڙي باطني يا روحاني تجربي جي حيثيت ۾ ئي هم معنيٰ آهي: ان تجربي مان گذرڻو آهي، ان تي سوچ ويچار ناهي ڪرڻي، ڇو تہ خدا انسان جي تصور کان گهڻو ماورا آهي. اها ڪا منطقي يا عقلي تشڪيل ڪونہ هئي پر هڪڙي تصوراتي نظرئي جو نمونو هئي، جيڪا عقل کي منجهائي ڇڏي ٿي. نازيانزس واري گريگوري انهيءَ کي چٽو ڪيو جڏهن ان اهو چئي وضاحت ڪئي تہ احد ۾ ٽنهي جي استغراق بي پناهہ ۽ گنڀير جوش کي اڀاريو جنهن سوچ ۽ ڏاهپ جي وضاحت کي گڏ وچڙ ڪري ڇڏيو.

"جيئن ئي مان احد جو تصور ڪريان ٿو تہ مان ٽنهي جي خوشبو سان معطر ٿي وڃان ٿو جيئن مان ٽنهي ۾ فرق ڪرڻ جو سوچيان ٿو تہ

منهنجو ڏيان هڪدم احد ڏانهن موٽي وڃي ٿو. جڏهن مان انهن ٽنهي مان ڪنهن به هڪڙي لاءِ سوچيان ٿو ته مان ان کي سڀ سمجهڻ لڳان ٿو ۽ منهنجون اکيون ڀريل آهن ۽ مان جيڪي ڪجهه سوچيان ٿو ان جو گهڻو حصو اوجهل ٿي وڃي ٿو."(24)

يوناني ۽ روسي قدامت پسند عيسائي بدستور انهيءَ خيال جا قائل رهيا ته تثليث تي غوروفڪر هڪڙو الهامي مذهبي تجربو آهي. بهرحال، گهڻن مغربي عيسائين لاءِ تثليث محض هڪڙو ڳجهو راز آهي. اهو انهيءَ ڪري هيو جو انهن فقط ان ڳالهه تي غور ٿي ڪيو جنهن کي ڪئپڊوشيائي ماڻهن ان جون ڪرشماتي خاصيتون چيو ٿي، جڏهن ته يونانين لاءِ اهو هڪڙي اعتقادي حقيقت هئي. جيڪو فقط الهام ۾ ويڙهيل هيو ۽ مذهبي تجربو هيو. منطقي اعتبار کان باقي اهو بي معنيٰ هيو. نازيانزس واري گريگوري هڪڙي ابتدائي خطبي ۾ واضح ڪيو هيو ته تثليث جي عقيدي جي اڻجاڻائي اسان کي خدا جي ڪامل اسرار جي مسئلي سان روشناس ڪرائي ٿي، اها اسان کي ياد ڏياري ٿي ته اسان کي ان کي سمجهڻ جي تمنا نه ڪرڻ گهرجي.(25) اها اسان کي خدا جي باري ۾ مصنوعي بيان جاري ڪرڻ کان روڪي ٿي. جيڪو جڏهن پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو، پنهنجي فطرت کي صرف هڪڙي بيان کان ٻاهر حالت ۾ پردي کان ٻاهر آڻيندو آهي. باسل پڻ اسان کي انهيءَ خيال کان خبردار ڪيو ته تثليث جي عملي انداز جي باري ۾ تصور آرائي نه ڪرڻ گهرجي، مثال طور، پاڻ کي مونجهاري جو شڪار بڻائڻ لاءِ اها سڄي ڪوشش ڪونهي اهي خدائيت جا ٽئي جوهر (هائپوسٽاسس) ڪيئن هڪڙي ئي ۽ ساڳي وقت بلڪل هڪجهڙا به ته مختلف به آهن. اها ڳالهه تجزئي ڪرڻ لاءِ انساني قوتن، تصورن ۽ لفظن ۾ بيان ڪرڻ کان ماورا آهي.(26)

انهيءَ ڪري تثليث جي لفظي طريقي سان تشريح نه ڪرڻ گهرجي، اهو ڪو منجهيل نظريو ڪونه هيو پر مراقبي جو نتيجو هيو. ارڙهين صدي عيسوي دوران مغرب ۾ عيسائي جڏهن انهيءَ عقيدي ڪري مشڪل ۾ گرفتار ٿي ويا ۽ ان مسئلي مان جند ڇڏائڻ جي ڪوشش ڪيائون ته انهن خدا کي منطقي دنيا لاءِ عقلي ۽ سمجهه جهڙو بڻائڻ جي ڪوشش ڪئي. اها ڳالهه انهن حالتن مان هڪڙي هئي جنهن اوڻويهين ۽ ويهين صدين ۾ خدا جي نام نهاد "عدم موجودگي" جي سوچ پيدا ڪئي، جنهن جي اسان کي اڳتي خبر پوندي. ڪئپڊوشيائي ماڻهن طرفان اهو تصوراتي نظريو اختيار ڪرڻ جو هڪڙو سبب اهو هيو ته انهن خدا کي منطقي بڻجڻ کان روڪڻ ٿي گهريو. جيئن اهو يوناني فلسفي ۾ هيو يا آريوس جهڙن بدعتي ماڻهن سمجهيو ٿي. آريوس جي دينيات ٿوري وڌيڪ واضح ۽ منطقي هئي. تثليث عيسائين کي ياد ڏهاني ڪرائي ٿي ته جنهن هستي کي اسان خدا سڏيون ٿا اها انساني عقل ذريعي ادراڪ ۾ نٿي اچي سگهي. نڪايا ۾ جيڪو جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارو عقيدو ظاهر ڪيو ويو هيو، اهو اهم هيو پر اهو ٿوري گهڻي بت پرستي وارو رجحان پيدا ڪندڙ هيو. ماڻهو شايد خود خدا جي لاءِ به

انساني حوالن سان سوچڻ شروع ڪن ها: اهو به ممڪن هيو ته ماڻهو خدا کي پاڻ وانگر سوچيندڙ ڪم ڪار ڪندڙ ۽ منصوبه بندي ڪندڙ سمجهن ها. ان کان پوءِ خدا جي باري ۾ ڪنهن به قسم جو تعصبي رايو ظاهر ڪرڻ ۽ انهن ڳالهين کي مطلق بڻائڻ آسان ٿي وڃي ها. تثليث انهيءَ سوچ واري لاڙي کي ٺيڪ ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. ان کي خدا جي باري ۾ حقيقت تي مبني راءِ سمجهڻ جي بجاءِ، ان کي اهڙو نظم يا مذهبي گيت سمجهڻ گهرجي جنهن مطابق فاني انسان خدا کي ميجيندا ۽ قبول ڪندا هيا.

يوناني ۽ مغربي ٻولي ۾ "نظرئي" لفظ کي استعمال ڪرڻ جو فرق سبق آموز آهي. مشرقي عيسائيت ۾ لفظ "ٿيورا" (Theoria) جو مطلب مراقبو آهي. مغرب ۾ لفظ "ٿيوري" (Theory) جو مطلب منطقي مفروضو ٿي ويو آهي، جنهن کي دليل سان ثابت ڪرڻ ضروري هوندو آهي. خدا جي باري ۾ هڪڙو نظريو ("ٿيوري" Theory) ٺاهڻ جو مطلب اهو هيو ته اهو انساني سوچ جي وهڪري ۾ سمائجي سگهي. نڪايا ۾ ان زماني ۾ رڳو ٿي دينياتي ماهر هوندا هيا. اڪثر مغربي عيسائي انهيءَ سطح تي بحث ڪرڻ جي قابل ڪونه هيا، ۽ جيئن ته انهن ڪجهه يوناني اصطلاحن کي ڪونه ٿي سمجهيو تنهن ڪري انهن تثليث جي عقيدي مان خوشي محسوس ڪونه ڪئي. شايد ان کي ڪنهن ٻي ٻولي جي محاوري ۾ ترجمو ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو. هر تهذيب کي خدا جي باري ۾ پنهنجو الڳ نظريو قائم ڪرڻو پيو. جيڪڏهن مغرب وارن کي تثليث جي يوناني تشريح اوپري لڳي ته انهن کي ان لاءِ پنهنجو هڪڙو الڳ متن ٺاهڻو پيو.

لاطيني ڪليسا لاءِ جنهن لاطيني دينياتي عالم تثليث جي وصف بيان ڪئي اهو آگسٽين هيو. اهو پڻ هڪڙو پرجوش افلاطوني هيو ۽ افلاطونيت کي گهڻو پسند ڪندو هيو. تنهن ڪري اهو پنهنجن ڪجهه مغربي ساٿين جي مقابلي ۾ انهي يوناني عقيدي ڏانهن گهڻو لاڙو رکندڙ هيو. جيئن ان وضاحت ڪئي ته غلط فهمي گهڻو ڪري اصطلاح جي استعمال ۾ سمجهڻ ۾ هئي:

> "بيان کان ٻاهر شين جي وصف بيان ڪرڻ خاطر اسان سمجهندا آهيون ته ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان اسان ان جي وضاحت ڪرڻ جي قابل آهيون، پر اسان ان کي پوري نموني سان بيان ڪرڻ جي قابل ڪونه هوندا آهيون. اسان جي يوناني دوستن هڪڙي جوهر ۽ ٽن مادن جو ذڪر ڪيو آهي، پر لاطينين هڪڙي جوهر يا هڪڙي مادي ۽ ٽن هستين جو ذڪر ڪيو آهي."(27)

جتي يونانين خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ ان جي اڪيلي ۽ ڳجهي جوهر تي راءِ ڏيڻ کان انڪار ڪندي ٽن جوهرن (هائپوسٽاسس) تي غوروفڪر ڪيو اتي آگسٽين ۽ ان کان پوءِ ڪجهه مغربي عيسائين الوهي اتحاد سان شروعات ڪئي ۽ پوءِ ان جي ٽن ظاهري صورتن تي بحث ڪيو. يوناني عيسائين آگسٽين کي ڪليسا جي عظيم پادرين (فادرس) مان هڪڙو سمجهندي ان جو گهڻو احترام ڪيو پر انهن کي ان

جي تثليث واري دينيات تي اعتقاد ڪونہ هيو جنهن لاءِ انهن سمجهيو تہ ائين خدا ظاهر ۽ تشبيهاتي ٿي پوي ٿو. آگسٽين جو نقطہ نظر يونانين وانگر مابعد الطبعياتي نہ پر نفسياتي ۽ گهڻو ذاتي هيو.

آگسٽين کي مغربي حوصلو ڇئي سگهجي ٿو. سينٽ پال کان سواءِ ٻئي ڪنهن بہ ديني عالم کي مغرب ۾ ايتري اثرائتي حيثيت ڪونہ ملي آهي. اسان قديم دور جي ٻئي ڪنهن مفڪر جي مقابلي ۾ ان جي باري ۾ گهڻو ڄاڻون ٿا، گهڻو ان جي "اعتراضن" ڪري يعني خدا جي ڳولا لاءِ ان جي پرجوش ۽ فصيح بيان ڪري. آگسٽين نوجواني ۾ ئي وحداني مذهب لاءِ جاکوڙ ڪئي هئي. ان خدا کي انسان ذات لاءِ لازمي سمجهيو. اهو پنهنجي "اعترافن" جي شروعات ۾ خدا سان مخاطب ٿئي ٿو: تو اسان کي پنهنجي (عبادت) لاءِ ٺاهيو آهي، اسان جون دليون تو منجهہ راحت حاصل ڪرڻ لاءِ بيقرار آهن!"(28)

ڪارٿيج (Carthage) ۾ ادبي فصاحت وارو علم سيکارڻ دوران آگسٽين مانويت (ماني ازم Manicheism) قبول ڪري چڪو هيو جيڪو غناسطيت جو ميسوپوٽامي نمونو هيو پر اڳتي هلي ان انهيءَ نظرئي کي ترڪ ڪيو ڇوتہ ان ڪائنات جي علم (ڪاسمولاجي Cosomology) کي غير تسلي بخش سمجهيو. ان جوڙ مٽائي اچڻ يعني جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري نظرئي کي گستاخي وارو سمجهيو يعني خدا جي تصور جي بي حرمتي، پر جڏهن اهو اٽلي ۾ هيو تہ ملن (Milon) شهر جي بشپ امبروز (Ambrose) ان کي قائل ڪري ورتو تہ عيسائيت افلاطون يا افلاطونيت سان تضاد رکندڙ ڪونہ هئي. پوءِ بہ آگسٽين آخري قدم کڻڻ ۽ پاڪائي وارو غسل ("بپتسمہ") ڪرڻ کي قبولڻ جي لاءِ آماده ڪونہ هيو. ان محسوس ڪيو تہ عيسائيت ان لاءِ ڪنوارو (مجرد) رهڻ کي لازمي قرار ڏيندي ۽ اهو اهڙو قدم کڻڻ کان نٽائي رهيو هيو. اهو دعائون گهرندو رهندو هيو "مالڪ، مون کي پارسائي ڏي، پر هاڻي نہ "(29)

ان جي آخري مذهبي تبديلي "طوفان ۽ ڇڪتاڻ" وارو معاملو هيو ان جي گذريل زندگي کان پرجوش قلابازي ۽ هڪڙو تڪليف ڏيندڙ نئون جياپو جيڪو مغربي مذهبي تجربي جو خاصو رهيو آهي. هڪڙي ڏينهن جڏهن ملن ۾ اهو پنهنجي دوست اليپس (Alypius) سان انهن جي باغيچي ۾ ويٺو هيو تہ انهن جو پاڻ ۾ بحث چوٽي تي پهچي ويو:

> "هڪڙي لڪل اونهائي مان پاڻ سڃاڻڻ واري هڪڙي سوچ منهنجي سموري ذهني پريشاني جي ڍڳ کي کوٽي ڇڏيو ۽ ان کي منهنجي دل جي نظاري ۾ آڻي ڇڏيائين (گيت 18:15) ان زوردار نموني سان نيسارا ڪري وهندڙ ڳوڙهن جو طوفان آڻي ڇڏيو. ان سموري پيڙا کي آهن سان گڏ کيڻ جي لاءِ مان اليپس جي ڀر مان اٿي ويس، ڇو تہ روئڻ لاءِ اڪيلائي ۾ هجڻ مون کي اچان وڌيڪ موزون لڳو..... مان ڪنهن نہ ڪنهن نموني سان پاڻ کي انجير جي وڻ هيٺان گهلي ويس ۽ آرام سان پنهنجن ڳوڙهن کي وهڻ ڏنو. منهنجين اکين مان نديون وهنديون رهيون،

اها قرباني شل توکي قبول پوي (گيت 50:19) ۽ انهن لفظن ۾ نہ پر انهي جذبي ۾ مان وري وري توکي عرض ڪيو اجا گهڻو اي منهنجا مالڪ. تون اجا گهڻو هن عاجز سان ناراض رهندين.“ (گيت 6:4)(30)

مغرب ۾ خدا هميشه آساني سان اسان کي ڪونہ مليو آهي. آگسٽين جو مذهب متاثر هڪڙي نفسياتي تسڪين وانگر لڳي ٿو جنهن کان پوءِ مذهب تبديل ڪندڙ (نومذهب) سمورو جوش ختم ٿيل ساڻو ٿي خدا جي ٻانهن منجهہ ڪري پيو. جيئن ئي آگسٽين زمين تي ليٽي روئي رهيو هيو ان پر واري گهر مان هڪڙي ڇوڪري جو آواز ٻڌو ڇوڪرو هڪڙو ئي فقرو ورجائي رهيو هيو ”اٿو ۽ پڙهو اٿو ۽ پڙهو!“ آگسٽين ان کي غيبي هدايت سمجهندي ٽپو ڏئي اٿي بيٺو ۽ وائڙي ٿيل ۽ وڏي تڪليف ۾ ورتل الپيس ڏانهن تڪڙو تڪڙو ويو ۽ ان کان نئون عهدنامو ڪسي ورتائين. هن ان کي سينٽ پال طرفان رومين کي چيل لفظن وٺان کوليو: ” هنگامن ۽ شراب جي دعوتن ۾ نہ. شهوتن ۽ بدڪارين ۾ نہ. جهڳڙن ۽ دشمنين ۾ نہ پر خداوند يسوع مسيح عليہ السلام جو عمل اختيار ڪيو ۽ گناهہ ۽ شهوت پرستي کي جاءِ نہ ڏيو.“ ڏکهي جدوجهد وارو انتظار ختم ٿي ويو هيو. آگسٽين سوچيو: ”مون کي هاڻي وڌيڪ پڙهڻ يا خواهش ڪرڻ جي ضرورت ڪونهي. هڪدم ان جملي جي آخري لفظن سان ايئن لڳي رهيو هيو ڄڻ سيني پريشانين کان ڇوٽڪاري جي روشني منهنجي دل ۾ ٻوڏ ڪندي پئي آئي. شڪ جا سيئي پڙدا هٽي ويا هيا.“(31)

بهرحال،خدا خوشيءَ جو ذريعو (ماخذ) پڻ ٿي سگهي ٿو: مذهب تبديل ڪرڻ کان ٿورو پوءِ آگسٽين هڪڙي رات پنهنجي ماءُ مونيڪا سان گڏ اوسٽيا ۾ ٽائيبر ندي ڪناري وجدان جو تجربو ڪيو. اسان ان تي ستين باب ۾ وڌيڪ تفصيل سان بحث ڪنداسين. هڪڙي افلاطوني هجڻ ڪري آگسٽين کي خبر هئي تہ خدا ذهن ۾ ۽ ”اعترافن“ (”ڪنفيشنس“) واري ڪتاب جي باب ڏهين ۾ ملندو ان حافظي جي صلاحيت تي ڳالهہ ڪئي. اها ڪا شي هئي جيڪا يادگيري جي صلاحيت کان گهڻو وڌيڪ پيچيده هئي ۽ نفسياتي ماهرن جي قول مطابق لاشعور جي گهڻو ويجهو هئي. آگسٽين جي خيال مطابق يادگيري سموري ذهن، شعور ۽ لاشعور جي نمائندگي ٿي ڪئي. ان جي پيچيدگي ۽ گوناگونيت ان کي حيراني ۾ پيري ڇڏيو. اها هڪڙي ”جلال عطا ڪرڻ واري پراسراريت“ هئي، تصورن جي هڪڙي اٿاهہ دنيا. اسان جي ماضي، اڻ ڳڻين ڪاهين (ڇرون) غارن ۽ ميدانن جي موجودگي.(32) انهيءَ ڀرپور اندروني دنيا جي ذريعي ئي آگسٽين پنهنجي خدا جي ڳولا جي لاءِ تيپون هڻڻ لڳو جيڪو خدا ٻنهي صورتن ۾ يعني ان جي اندر بہ تہ ان کان ماورا بہ هيو. رڳو ظاهري دنيا ۾ خدا جي وجود جي ثبوت جي ڳولا ڪرڻ اجائي هئي. اهو صرف ذهن جي حقيقي دنيا ۾ ئي ليي سگهي ٿو:

” مون زماني کان تو سان پيار ڪيو آهي، ايتري پراڻي خوبصورتي ۽ ايتري نئين ; زماني کان مون تو سان محبت ڪئي آهي. عجب آهي،

تون منهنجي اندر موجود هئين ۽ مان اتي توکي ٻاهرين دنيا ۾ ڳولي رهيو هيس. ۽ پنهنجي اڻوڻندڙ حالت ۾ انهن موهيندڙ تخليقي شين ۾ مصروف ٿي ويس جن کي تو پيدا ڪيو هيو. تون مون سان گڏ هئين، پر مان تو سان گڏ ڪونہ هيس. موهيندڙ شين مون کي توکان پري ڪري ڇڏيو جڻ انهن جو وجود تو ۾ موجود ڪونہ هيو انهن جو ڪو وجود ئي ڪونہ هيو.“(33)

انهيءَ ڪري خدا هڪڙي معروضي حقيقت ڪونہ هئي پر ذات جي پيچيده گهراين ۾ هڪڙو روحاني ظهور هيو. آگسٽين انهي بصيرت ۾ نہ صرف افلاطون ۽ پلوٽينس سان شريڪ هيو پر ٻڌن، هندن ۽ مشرڪاڻن علائقن ۾ رهندڙ پوپن (”شمان“ Shamans)سان پڻ شريڪ هيو. تڏهن بہ ان جو معبود غيرشخصي نہ بلڪ يهودي عيسائي روايت وارو نهايت شخصي خدا هيو. خدا انساني ڪمزوريءَ جي ڪري ان تي مهرباني ڪري ان جي ڳولا ۾ نڪتو:

”تو سڏيو ۽ وڏي ڪڙڪي واري آواز ۾ پڪاريو ۽ منهنجي ڪنن جي ٻوڙاڻ کي ختم ڪري ڇڏيو. تون روشني ۽ چمڪندڙ هئين، تو منهنجي انڌائپ دور ڪري ڇڏي، تون هٻڪار هئين. ۽ مون ان کي ساهہ سان اندر کڻي ورتو ۽ هاڻي تو پٺيان سهڪان ٿو. ٻين تنهنجو مزو چکيو ۽ بس هاڻي تنهنجي لاءِ اڃ ۽ بک محسوس ڪريان ٿو. تو مون کي ڇهيو ۽ هاڻي مان باهہ تي وينو آهيان. اهو سڪون حاصل ڪرڻ لاءِ جيڪو تنهنجو هيو.“(34)

يوناني دينياتي ماهرن عام طور تي دينياتي لکڻين ۾ پنهنجن ذاتي تجربن کي قلم بند ڪونہ ٿي ڪيو پر آگسٽين جي دينيات ان جي قطعي ذاتي ڪهاڻي مان نڪتي.

آگسٽين جي ذهن سان مسحوريت ان کي تثليث جي باري ۾ ”ڊي ترائنيٽيٽ“ (De Trinitate) نالي مقالي ۾ خود پنهنجي نفسياتي تثليث جي سوچ پيش ڪرڻ لاءِ مائل ڪيو. اهو مقالو پنجين صدي جي ابتدائي سالن ۾ لکيو ويو هيو. جيئن تہ خدا اسان کي پنهنجي تشبيهہ تي ٺاهيو آهي، انهيءَ ڪري اسان کي پنهنجي ذهن جي گهراين ۾ هڪڙي تثليث جي ادراڪ ڪرڻ جو اهل هجڻ گهرجي. آگسٽين يونانين واري مابعدالطبعياتي تجريدن ۽ لفظي امتيازن سان شروع ڪرڻ جي بجاءِ اها ڳولا صداقت جي هڪڙي گهڙي سان شروع ڪئي، جنهن جو اسان مان ڪيترن تجربو ڪيو هوندو. جڏهن اسان ”خدا نور آهي“ يا ”خدا حقيقت آهي“ جهڙا اصطلاح (محاورا) ٻڌون ٿا تہ اسان جبلتي طور هڪڙي روحاني دلچسپي جي تکڙي حرڪت محسوس ڪيون ٿا ۽ اهو محسوس ڪندا آهيون تہ خدا اسان جي زندگين کي اهميت ۽ معنيٰ ڏئي سگهي ٿو. پر ان گهڙي کن واري بصيرت کان پوءِ جڏهن اسان جو ذهن ”دنياوي ۽ روايتي شين“ سان مفلوج ٿي ويندو آهي تہ اسان ٻيهر پنهنجي عام ذهني حالت ۾ واپس اچي ويندا

آهيون.(35) اسان پنهنجي وس آهر گهڻي ڪوشش ڪندا آهيون پر اسان انهيءَ ناقابل بيان تمنا واري گهڙيءَ ۾ وري پهچي ڪونه سگهندا آهيون. سوچڻ جا عام طريقا اسان جي مدد ڪري نٿا سگهن، ان جي بجاءِ اسان کي " اهو حقيقت آهي " جهڙن دل مان نڪرندڙ جملن کي ڇڏڻو پوندو آهي.(36) پر ڇا اهڙي هستي سان محبت ڪرڻ ممڪن آهي جنهن کي اسان ڄاڻون ئي ڪونه ٿا؟ آگسٽين ڏيکاري ٿو ته، ڪنهن افلاطوني تصور وانگر، جيئن ته اسان جن جي پنهنجن ذهنن اندر هڪڙي تثليث موجود آهي جيڪا خدا جو عڪس ڏيکاري ٿي، اسان پنهنجي موروثي شڪل ڏانهن تانگهيندا آهيون. يعني پهريون بنيادي نمونو جنهن تي اسان کي ٺاهيو ويو هيو.

جيڪڏهن اسان انهي سوچ سان شروع ڪيون ته ذهن خود پاڻ سان محبت ڪندڙ آهي ته اسان کي تثليث نه پر ٻٽائي ڏسڻ ۾ ايندي: محبت ۽ ذهن. پر جيستائين ذهن پنهنجي حالت کان واقف نٿو هجي، يعني انهيءَ حالت کان جنهن کي اسان " خود آگاهي " سڏيندا سين، ته اهو پاڻ سان محبت نٿو ڪري سگهي. ڊيڪارٽ جي پوئواري ڪندي آگسٽين دليل پيش ڪيو ته اسان جي پنهنجي پاڻ بابت ڄاڻ ئي سموري ڄڪ جي مضبوط حقيقت آهي. شڪ جو تجربو پڻ اسان کي پنهنجي پاڻ جي آگاهي ڏئي ٿو.(37)

انهيءَ مطابق، روح اندر ٽي خاصيتون موجود آهن: ياداشت، سمجهه ۽ مرضي. يا ڄاڻ (علم)، خودشناسي ۽ محبت. ٽن الوهي هستين وانگر اهي ذهني حالتون به لازمي جز آهن. ڇوته اهي ٽي الڳ الڳ ذهن قائم ڪونه ٿيون ڪن پر هرهڪ سموري ذهن ۾ پريل آهي ۽ ٻين ٻن تي ڇانيل آهي: " مون کي ياد آهي ته مون کي ياداشت، سمجهه ۽ مرضي حاصل آهي، مان سمجهان ٿو ڇو ته مون کي سمجهه، مرضي ۽ يادگيري آهي. مون کي پنهجي مرضي، ياداشت ۽ سمجهه آهي."(38) تنهن ڪري ڪيپڊوشيائي ماڻهن طرفان بيان ڪيل الوهي تثليث وانگر، اهي ٽئي خاصيتون، هڪڙي زندگي، هڪڙو ذهن، هڪڙو جوهر ٺاهين ٿيون.(39)

بهرحال، اسان جي ذهن جي ڪارڪردگي جي اها سمجهاڻي صرف پهريون قدم آهي: اسان پنهنجي اندر جيڪا تثليث ڏسون ٿا اها بذات خود خدا نه آهي، پر جنهن اسان کي پيدا ڪيو آهي ان خدا جو هڪڙو نقش آهي. ٻنهي، اٿاناسيئس ۽ نيسا واري گريگوري، انسان جي روح اندر موجود خدا جي منتقلي واري نظرئي کي آئيني ۾ ڏسڻ ۾ اچڻ واري عڪس سان تشبيهه ڏني. ان کي صحي نموني سان سمجهڻ لاءِ اسان کي ذهن نشين ڪرڻ گهرجي ته يونانين کي يقين هيو ته آئيني ۾ ڏسڻ ۾ ايندڙ عڪس اصلي آهي. اهو عڪس تڏهن ٺهي ٿو جڏهن مشاهدو ڪندڙ جي اکين مان نڪرندڙ روشني مادي شي مان نڪرندڙ روشني سان ملي ڪري آئيني جي سطح تي عڪس جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي.(40)

آگسٽين کي يقين هيو ته ذهن ۾ موجود تثليث پڻ هڪڙو عڪس هيو جنهن ۾ خدا جي موجودگي شامل هئي ۽ ان (عڪس) جو رخ ان (خدا) ڏانهن هيو.(41) پر اسان آئيني ۾

ڏسڻ ۾ ايندڙ ان اونداهين عڪس کان اڳتي خود خدا تائين رسائي ڪيئن حاصل ڪريون؟ خدا ۽ انسان جي وچ ۾ حائل وسيع مفاصلي کي عبور ڪرڻ صرف انساني ڪوشش جي وس جي ڳالهه ڪونه آهي. اهو صرف انهيءَ سبب ڪري هيو جو خدا خود هن دنيا ۾ گوشت پوست واري انسان جي صورت ۾ اسان سان ملڻ لاءِ آيوته جيئن اسان پنهنجي اندر خدا جو تصور اوتي سگهون، جيڪو گناهن ذريعي تباهه ۽ خراب ٿي ويو هو. اسان پنهنجو پاڻ کي الوهي سرگرمي سامهون کوليون ته اها ٽن تهن واري ضابطي ذريعي اسان جي دل ۾ سمائجي اسان جي هيئت بدلائي ڇڏيندي. آگسٽين ان کي عقيدي جي تثليث سڏي ٿو: يعني تجسيم جي سچائين کي پنهنجي ذهن ۾ برقرار رکڻ، انهن تي غوروفڪر ڪرڻ ۽ انهن ۾ اوجاگر ٿيڻ. انهيءَ طريقي سان پنهنجي ذهن ۾ خدا جي موجودگي جي مسلسل احساس کي برقرار رکڻ ذريعي آهستي آهستي تثليث اسان تي ظاهر ٿي ويندي(42) اهو علم رڳو معلومات جي عقلي حاصلات ڪونه هيو پر هڪڙو تخليقي ضابطو هيو جيڪو اسان جي ذات جي گهراين ۾ الوهي پهلو کي ظاهر ڪرڻ ذريعي اسان جي دلي هيئت بدلائي ڇڏيندو.

مغربي دنيا ۾ اهي اونداها ۽ پوائتا دور هيا. بربر قبيلا يورپ ۾ ڌوڪيندا پئي آيا ۽ روسي سلطنت جو خاتمو ڪري رهيا هيا: مغرب ۾ تهذيب جي تباهي اڻ ٽر نموني سان عيسائي روحانيت کي متاثر ڪيو. آگسٽين لاءِ گهڻي معتبر سينٽ امبروز هڪڙي اهڙي عقيدي جي پرچار ڪئي ٿي جيڪو بنيادي طور تي دفاعي هيو: ثابت قدمي ان جي تعليم جو اهم گڻ هئي. ڪليسا کي پنهنجن عقيدن کي صحيح سلامت رکڻو پيو ۽ ڪنواري مريمِ (رضي الله تعاليٰ عنها) جي پاڪ جسم وانگر ان کي بربرن جي ڪوڙن عقيدن جي اثر کان پاڻ کي محفوظ رکڻو هيو (بربرن ما اڪثر آريونيسيت (Arianism) جا پوئلڳ ٿي ويا هيا). آگسٽين جي بعد وارين لکڻين مان ڏک جي لهر جهلڪي ٿي: روم جي زوال ان جي خلقي گناهه واري نظرئي کي متاثر ڪيو جيڪو مغربي ماڻهن دنيا کي جنهن نظرئي سان ڏٺو ٿي ان لاءِ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو. آگسٽين کي يقين هيو ته خدا انسان ذات کي رڳو حضرت آدم عليه السلام جي هڪڙي ڏوهه جي ڪري ابدي ڏک ۽ تڪليف ۾ گرفتار ڪيو هيو. جنسي عمل ذريعي اهو موروثي گناهه حضرت آدم عليه السلام جي سموري اولاد ڏانهن منتقل ٿيندو رهيو. جيڪو اهڙي نموني ۾ خراب ٿي ويو جنهن کي آگسٽين "نفساني خواهش" سڏي ٿو. شهوت پرستي هڪڙي نامعقول خواهش هئي جيڪا خدا جي بجاءِ مخلوق ۾ دلچسپي وٺڻ جو نتيجو هئي. اها ڳالهه گهڻي شدت سان جنسي عمل دوران محسوس ٿيندي آهي جڏهن شهوتي جوش ۽ جذبي ڪري اسان جو هوش گم ٿي ويندو آهي ۽ اسان خدا کي وساري ويهندا آهيون ۽ مخلوق بي شرمائي واري حالت ۾ هڪ ٻئي سان عيش عشرت ڪرڻ ۾ مشغول ٿي ويندي آهي. خواهشن جي بي ترتيبي ۽ جذبن جي ڇڙواڳي ذريعي آندل عقل جي تذليل جي اها تصوير پريشان ڪن حالتن ۾ عقليت جي ماخذ روم لاءِ مغرب ۾ امن ۽ امان جي صورتحال جي عڪاس

هئي، جنهن کي انهيءَ حال ۾ بربر قبيلن پهچايو هو. اشاري طور ايئن سمجهجي تہ آگسٽين جو سخت عقيدو ڏکيائي سان پرچائي سگهجندڙ خدا جي پوائتي تصوير جو عڪس پيش ڪري ٿو:

"پنهنجي خطا کان پوءِ بهشت مان نڪرڻ ڪري، حضرت آدم عليہ السلام پنهنجي اولاد کي پڻ مرڻ ۽ عتاب جي سزا جو حقدار ڪري ڇڏيو. اها اولاد جنهن کي خطا ذريعي ان پنهنجي پاڻ ۾ خراب ڪري ڇڏيو هيو. تنهن ڪري (جسماني شهوتي عمل منجهان جنهن ذريعي ان جي نافرماني لاءِ ان مٿان ڪيتي جي مناسب سزا مڙهي وئي هئي) جيڪو بہ ٻار ڄميو هيو هر زماني ۾ فطري گناهہ جو بار ڏکيندو ٿي رهيو. جنهن ذريعي اهو خوبصورت اڻ ڳڻين غلطين ۽ ڏکن منجهان سرڪش ملائڪن طرفان آخري ۽ اڻ کٽ جسماني اذيت منجهہ ڏکبو رهندو... معاملو ايئن ئي رهيو. انسان ذات جو عتاب هيٺ آيل گروهہ بي حال ٿي ويو هيو نہ. بڇڙائي ۾ مبتلا هيو اهو هڪڙي بڇڙائي کان ٻي ڏانهن اونڌو ٿيو ڪريو پيو هيو ۽ انهن شيطانن جي ٽولي ۾ شامل ٿيو جن ڏوهہ ڪيا هيا، اهو پنهنجي بغاوت جي نهايت صحيح ڇَٽِي ڀري رهيو هيو."(43)

نہ يهودي ۽ نہ وري يوناني بنياد پرست عيسائي حضرت آدم عليہ السلام جي بهشت مان نيڪالي (تنزلي) کي ايترو تباهہ ڪن سمجهندا هيا، نہ وري پوءِ مسلمانن انهي فطري گناهہ جي اونداهي مسلڪ کي اختيار ڪيو. مغرب جو اهو بيمثال عقيدو خدا جي هڪڙي سخت گير تصوير پيش ڪري ٿو جيڪو شروع ۾ ترتيولين بيان ڪيو هيو.

آگسٽين اسان لاءِ هڪڙو مشڪل ورثو ڇڏي ويو. هڪڙو اهڙو مذهب جيڪو مردن ۽ عورتن کي پنهنجي انسانيت کي نهايت ناقص سمجهڻ جي تعليم ڏئي ٿو جيڪو انهن کي پنهنجو پاڻ کان بيگانو ڪري سگهي ٿو. اها اوپرائپ ڪٿي بہ ايتري واضح ڪونہ آهي، جيتري عام طور تي جنسيت ۽ خاص طور تي عورتن جي بدنامي ۾ نظر اچي ٿي. توڙي جو اصل ۾ عيسائيت عورتن جي حوالي سان قطعي مثبت رهي، مگر آگسٽين جي دور تائين مغرب ۾ عورت کان نفرت ڪرڻ وارو رجحان فروغ پائي چڪو هيو. جيروم جا خط عورت جي خلاف جذبات سان ڀريل آهن جيڪا ڪڏهن ڪڏهن مستانو ڪري ڇڏي ٿي. ترتولين عورت کي برائي ڏانهن حرص ڏيارينڌڙ ۽ انسان ذات لاءِ دائمي خطرو قرار ڏنو هيو.

"ڇا توهان کي خبر ڪونهي تہ توهان مان هرهڪ حوا آهي؟ توهان شيطان جو هٿيار آهيو. توهان منع ڪيل وڻ جي مُهر ڪوليندڙ آهيو. توهان خدائي حڪم جون اولين انحرافي ڪندڙ آهيو. توهان اهي آهيو جنهن ان (آدم) کي هرڪايو جنهن تي شيطان بہ حملو ڪرڻ ۾ ڪامياب ڪونہ ٿي سگهيو هيو. توهان خدا جي تشبيهہ انسان کي

اهڙي بي پرواهي سان تباهہ ڪري ڇڏيو. توهان جي ئي عمل جي پوتاميل ڪري خدا جو پٽ پڻ صليب تي چڙهيو هيو.”(44)

آگستين بہ ٽرٽولين سان اتفاق ڪندي پنهنجي هڪڙي دوست کي لکيو ” حوا ڇاهي ماءُ جي روپ ۾ هجي يا زال جي صورت ۾، ان سان ڪهڙو فرق پوي ٿو اها هرحال ۾ برائي ڏانهن هرڪائيندڙ آهي. تنهن ڪري اسان کي هر هڪ عورت کان خبردار رهڻ گهرجي.”(45)

دراصل آگستين واضح طور تي پريشان آهي تہ ڇا مادي جنس کي خدا ئي پيدا ڪيو هوندو: ”جيڪڏهن آدم (عليہ السلام) کي سٺي ساٿي ۽ ڳالهہ ٻولهہ ڪرڻ لاءِ ڪنهن جي ضرورت هئي بہ تہ هڪڙي مرد ۽ هڪڙي عورت جي بجاءِ ٻن مردن کي ئي دوست ٿاهڻ وڌيڪ بهتر ٿئي ها.”(46) عورت جو ڪم فقط ٻار ڄڻڻ هيو جنهن فطري گناهہ جي برائي کي ڪنهن وچڙندڙ بيماري وانگر نسل در نسل منتقل ڪيو. اهو مذهب جيڪو انساني لڏي جي اڌ کي ٽيڏي نظر سان ڏسي ٿو ۽ ذهن، دل ۽ جسم جي هر غيرارادي حرڪت کي هڪڙي مهلڪ شهوت پرستي جي نشاني سمجهي ٿو اهو صرف مردن ۽ عورتن کي سندن حالت کان بيگانو ڪري سگهي ٿو. مغربي عيسائيت عورت کان نفرت ڪرڻ واري انهي رجحان مان ڪڏهن بہ پوري طرح ٻاهر اچي ڪونہ سگهي آهي. جنهن کي هاڻي بہ عورتن کي پادري بڻائڻ واري نظرئي جي خلاف غير متوازي رد عمل ۾ ڏسي سگهجي ٿو. جڏهن مشرقي عورتون انهي دور ۾ سيني عورتن کي پيش ايندڙ ڪمتري واري احساس ۾ شريڪ هيون، اتي مغرب ۾ انهن جون ڀيڻون قابل نفرت رويي ۽ گناهگار جنسيت جي واڌو ڏک کي بہ برداشت ڪري رهيون هيون. جنهن انهن کي نفرت ۽ خوف ۾ سماج مان ڌڪاريل هجڻ جو مثال بڻائي ڇڏيو هيو.

اها هڪڙي ٻئي مضحڪہ خيز ڳالهہ آهي، ڇو تہ خدا جو گوشت پوست جو ٿيڻ ۽ اسان جي انساني خصلت ۾ شريڪ ٿيڻ واري خيال عيسائين کي جسم کي اهميت ڏيڻ لاءِ همٿايو هوندو. انهي مشڪل عقيدي جي باري ۾ گهڻا بحث مباحثا ٿيا آهن. چوٿين ۽ پنجين صدي دوران اپولينارِيس (Appollinarius)، نيسٽوريس (Nestorius) ۽ يوٽيشز (Eutyches) جهڙن ”لادينن“ تمام ڏکيا سوال اٿاريا. حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي الوهيت ان جي انساني خصلت سان ڪيئن مطابقت رکي سگهي هئي؟ يقيني طور مريم (رضي الله تعاليٰ عنها) خدا جي ماءُ ڪونہ هئي پر يسوع نالي انسان جي ماءُ هئي ؟ خدا هڪڙي لاچار ۽ بيوس ٻار جي روپ ۾ ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ ڇا ايئن چوڻ مناسب ڪونہ ٿيندو تہ اهو عيسيٰ (عليہ السلام) سان هڪڙي خاص تعلق ۾ گڏ رهندو هيو جيئن اهو عبادت گهر ۾ رهندو هو؟ انهن واضح نظرياتي نقصن جي باوجود قدامت پسندن پنهنجا هٿيار ايا ڪري رکيا. اسڪندريہ جي بشپ سائرل (Cyril) اٿاناسيئس جي عقيدي کي ٻيهر طاقت وٺرائي: خدا اسان جي خراب ۽ ناقص دنيا ۾ اهڙي ڀرپور انداز ۾ آيو جو ان موت ۽ تياڳ جو ذائقو بہ چکيو. انهيءَ عقيدي جي اهڙي ئي پختي يقين سان مفاهمت

ڪرڻ ناممڪن ٿي لڳي، خدا مڪمل طور ناقابل رسائي، پيڙائن کان ماورا ۽ تبديلي کان پاڪ هيو. يونانين جو ڏورانهون خدا، جنهن جي خاص طور تي الوهي اوپرائپ طور سڃاڻپ ٿيل هئي، انهي خدا کان مڪل طور تي مختلف هستي لڳو ٿي جيڪو سمجهيو ٿي ويو تہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي روپ ۾ پاڻ کي ظاهر ڪري آيو آهي. قدامت پسندن خدا طرفان پيڙا پوڳڻ ۾ لاچار هجڻ واري نظرئي کي گستاخي وارو خيال ٿي سمجهيو، انهن محسوس ڪيو تہ "لادينن" الوهيت جي راز ۾ حيرت انگيزي کي زائل ڪرڻ گهريو ٿي. صورت متائي اڇڻ واري متضاد ڳالھ لڳي ٿي تہ يوناني خدا جو اتارو (توڙ) آهي، جنهن اسان جي سڪون ۾ خلل وجهڻ واري ڪا بہ ڳالھ ڪونہ ڪئي ۽ جيڪو تمام گهڻو قابل قبول هيو.

اٿينس ۾ 529ع ۾ شهنشاھ جستينن عقلي لادينيت واري نظرئي جي آخري قلعي طور سڃاتو ويندڙ فلسفي جي قديم اسڪول کي بند ڪرائي ڇڏيو: ان جو آخري عظيم پرچارڪ پروڪلس (Proclus)، 412ڪان 485ع، هيو جيڪو پلوٽينس جو پرجوش معتقد هيو. پاگان فلاسافي گم ٿي وئي ۽ عيسائيت جي نئين مذهب هٿان شڪست کاڌل پئي لڳي. بهرحال، چئن سالن کان پوءِ چار تَصَوفاتا مقالا منظر عام تي آيا، جن جو ليڪ سينٽ پال جي هٿ تي عيسائيت قبول ڪرڻ وارو اٿينس جو پهريون شخص ڊينيز (Denys) کي سمجهيو وڃي ٿو. دراصل اهي ڇهين صدي ۾ هڪڙي يوناني عيسائي لکيا هيا، جنهن پنهنجي سڃاڻپ ظاهر ڪونہ ڪئي هئي. بهرحال، قلمڪار هڪڙي علامتي قوت رکندڙ هيو جيڪا ليڪ جي سڃاڻپ جي مقابلي ۾ وڌيڪ اهميت واري ڳالھ هئي: نام نهاد ڊينيز نوافلاطونيت جي بصيرتن کي عيسائيت جو لبادو پارائڻ ۾ ڪامياب ويو ۽ يونانين جي خدا جو بائيبل واري سامي خدا سان لاڳاپو پيدا ڪيائين.

ڊينيز ڪيپڊوشيائي پادرين (فادرس) جو پڻ وارث هيو. ان باسل وانگر عوامي پرچار (ڪيريگما Kerygma) ۽ عقيدي (ڊوگما Dogma) جي وچ ۾ فرق کي سنجيدگيءَ سان ورتو. پنهنجن خطن مان هڪڙي ۾ ان مڃيو تہ دنيا ۾ بہ دينياتي روايتون موجود هيون، جيڪي ٻئي حوارين کان شروع ٿيون. تبليغي انجيل واضح ۽ ڄاڻ لائق هئي، جڏهن تہ عقيدي واري انجيل خاموش ۽ باطني قسم واري هئي. بهرحال، ٻئي باهمي طور هڪ ٻئي تي ڀاڙيندڙ ۽ عيسائي مذهب لاءِ لازمي هيون. هڪڙي "علامتي ۽ اڳواٽ قياس ڪري شروع ڪرڻ واري نموني" جي هئي، ٻي "فلسفاڻي ۽ ثبوت جي اهليت رکندڙ هئي - ۽ ناقابل بيان ڇا سان ويڙهيل آهي، جنهن جو ذڪر ڪري سگهجي."(47) تبليغ (ڪيريگما) پنهنجي واضح ۽ ڪليل حقيقت سان سمجهائي ۽ قائل ڪري ٿي پر عقيا ي (ڊوگما) جو خاموش ۽ لڪل طريقو هڪڙو اسرار هيو جنهن ۾ شروعات ڪرڻ جي ضرورت آهي: اهو ڪشف جي عمل ذريعي خدا سان روح جو لاڳاپو ۽ اثر قائم ڪري ٿو جيڪو ڪنهن بہ شي جي تعليم نٿو ڏئي.(48) ڊينيز اهڙن لفظن تي زور ڏنو جن ارسطو جي ياد تازي ڪري ڇڏي، هڪڙي مذهبي سچائي هئي جنهن کي لفظن، منطق يا تبيلغ ذريعي بيان ڪرڻ ممڪن

ڪونہ هيو. ان ڪي ٻولي ۽ دعائن جي اشارن ڪناين ذريعي علامتي نمونې ۾ بيان ڪيو ويو هيو يا عقيدن ذريعي جيڪي "مقدس پردا" هيا جن ناقابل بيان معنيٰ کي ظاهر ٿيڻ کان لڪايو ٿي، پر ان مڪمل پراسرار خدا کي انساني فطرت جي حدن اندر پڻ ڍاليو ٿي ۽ مطلق هستي کي اهڙن اصطلاحن ۾ بيان ٿي ڪيو جن کي خيالي طور تي جيڪڏهن نہ تہ بہ تصوراتي طور تي ذهن نشين ڪري سگهجي پيو."(49)

ڳجهي يا باطني معنيٰ رکو مراعتون يافتہ طبقي لاءِ نہ پر سمورن عيسائين لاءِ هئي. ڊينيز ڪنهن مبهم ضابطي جي پرچار ڪونہ ٿي ڪئي، جيڪو صرف راهبن ۽ تارڪ الدنيا ماڻهن لاءِ مناسب هجي. ڪليسائي عبادت، جيڪا سڀ گڏجي ڪندا هيا، خدا ڏانهن رسائي جو مرڪزي طريقو هيو ۽ ان جي دينيات جو غالب حصو هيو. انهن سچائين جو هڪڙي حفاظتي پردي پٺيان لڪل هجڻ جو اهو سبب ڪونہ هيو تہ مردن ۽ عورتن کي اميدن کان ٻاهر ڪري رکجي پر سمورن عيسائين کي خود خدا جي ناقابل بيان حقيقت جي تصورن ۽ حسي ادراڪ کان بالاتر ڪرڻ هيو. جنهن عاجزي ڪئپڊوشيائن کي اها دعوي ڪرڻ لاءِ اتساهيو هيو تہ سموري دينيات پرمغز هجڻ گهرجي، اها ڊينيز لاءِ ناقابل بيان خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙو مضبوط طريقو ٿي وئي.

دراصل، ڊينيز کي لفظ "خدا" استعمال ڪرڻ بلڪل پسند ڪونہ هيو. گهڻو ڪري انهيءَ ڪري جو ان نهايت غير موزون ۽ انساني روپ وارا مفهوم اختيار ڪري ورتا هيا. ان پروڪلس واري اصطلاح "غيبي قوت" ("ٿيورجي" Theurgy) کي استعمال ڪرڻ کي ترجيح ڏني، جيڪو بنيادي طور تي اجتماعي هيو: بي دين (پاگان)دنيا ۾ "غيبي قوت" قرباني ۽ الهام جي طريقن سان الوهي "مانا" جي هڪڙي آئت واري ٿڦڪي ٿي وئي هئي. ڊينيز ان کي خدا جي گفتگو لاءِ استعمال ڪيو جيڪو فطري طور موجود الوهي قوت کي ظاهري علامتيت ۾ جاري ڪري ٿي سگهيو. ان ڪئپڊوشيائين سان اتفاق ڪيو تہ خدا لاءِ اسان جا سمورا نظريا ۽ لفظ غيرموزون هيا ۽ انهن کي حقيقي هستي جي صحيح وصف نہ سمجهڻ گهرجي، ڇوتہ اها هستي اسان جي علم کان گهڻي مٿانهين آهي. لفظ "خدا" پڻ خود ناقص هيو ڇو تہ خدا "عظيم خدا" ۽ "وجود کان ماورا راز" هيو.(50) عيسائين کي اهو ميڄڻو پوندو تہ خدا ڪو عظيم ترين وجود ڪونہ آهي، يعني حقير وجودن جي هڪڙي ترتيب يا سموري عنوان جو اعليٰ ترين وجود. شيون يا ماڻهو هڪڙي الڳ حقيقت يا هڪڙي متبادل وجود طور خدا جي مقابلي ۾ الڳ ٿلڳ حيثيت ڪونہ ٿيون رکن، جيڪي علم جو مرڪز ٿي سگهن. خدا موجود شين مان ڪو بہ هڪڙو ڪونہ آهي ۽ اسان جي تجربي ۾ ايندڙ ڪنهن بہ شي جهڙو ڪونہ آهي. دراصل، خدا لاءِ ايئن چوڻ وڌيڪ مناسب ٿيندو تہ اهو " ڪجهہ بہ نہ" آهي: اسان ان کي تثليث پڻ نہ سڏينداسين، ڇوتہ اسان جنهن سوچ سان انهن کي سڃاڻون ٿا ان مطابق نہ تہ اهو اتحاد آهي ۽ نہ تثليث.(51) اهو جيئن سموري وجود کان مٿانهون آهي، ايئن سڀني نالن کان بہ اتم آهي.(52) تاهم اسان خدا بابت گفتو ڪرڻ لاءِ ۽ ان سان هڪڙو تعلق حاصل ڪرڻ

لاءِ پنهنجي گهڻ اهليت کي هڪڙي وسيلي طور استعمال ڪري ٿا سگهون. جيڪا ڳالهه اسان جي پنهنجي فطرت جي ديوتا ڪري پوڄجڻ واري عمل کان ڪا گهڻ ڪونهي. خدا اسان لاءِ صحيفي ۾ پنهنجا ڪجهه نالا ظاهر ڪيا آهن. مثال طور "پيءُ"، "پٽ" ۽ "روح". تاهم انهيءَ جو مقصد ان بابت ڪا معلومات فراهم ڪرڻ ڪونه هيو پر مردن ۽ عورتن جو ڌيان ڇڪائڻ هيو ۽ انهن کي پنهنجي الوهي فطرت ۾ شريڪ ٿيڻ جي قابل ڪرڻ هيو.

پنهنجي "الوهي نالا" ("دي ڊوائين نيمس") جي عنوان واري مسودي جي هر باب ۾ ڊينيز خدا طرفان نازل ڪيل تبليغي سچائي سان شروعات ڪري ٿو: ان جي سنائي، ڏاهپ، پيءُ واري حيثيت ۽ وغيره وغيره. پوءِ اهو ڏيکارڻ لاءِ اهو اڳتي لکي ٿو ته توڙي جو خدا پنهنجي باري ۾ انهن نالن ۾ ڪجهه نه ڪجهه اظهار ڪيو آهي، پر ان پنهنجي ذات کي لڪائي رکيو. جيڪڏهن اسان واقعي خدا کي سمجهڻ گهرون ٿا ته اسان کي انهن نالن ۽ صفتن کي مسترد ڪرڻو پوندو. تنهن ڪري اسان کي ايئن چوڻو پوندو ته اهو "خدا" ۽ "غيرازخدا" ٻئي آهي. تضاد جو اهو جهٽڪو يعني هڪڙو اهڙو مرحلو جيڪو ادراڪ ۽ عدم ادراڪ، ٻنهي کي شامل رکي ٿو اسان کي فرسوده خيالن جي دنيا کان بلند ڪري ناقابل بيان حقيقت تائين پهچائي ڇڏيندو. تنهن ڪري اسان ائين چوڻ سان شروع ڪيون ٿا:

> "دنيا ۾ ان جي سمجهه، جواز، علم، احساس، نظريو، تصور، نالو ۽ ٻيون گهڻيون شيون آهن. پر ان جي باري ۾ مڪمل ڄاڻ ڪونهي، ان جي باري ۾ ڪجهه به چئي نٿو سگهجي، ان کي ڪو به نالو ڏئي نٿو سگهجي. اهو هتي موجود شين مان ڪو به هڪ ڪونهي."(53)

تنهن ڪري صحيفن جي تلاوت خدا بابت حقيقتن کي آشڪار ڪرڻ جو مرحلو ڪونه آهي، پر هڪڙو گڏيل ضابطو ٿي سگهي ٿو جيڪو تبليغ (ڪيريگما) کي عقيدي (ڊوگما) ۾ تبديل ڪري ٿو. اهو طريقو هڪڙي غيبي قوت ("ٿيورجي") آهي يعني الوهي طاقت جي ٿلهڪي جيڪا اسان کي خود خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي ۽ جيئن افلاطونين هميشه تعليم ڏني هئي ته اسان پاڻ الوهي ٿي وڃون. اسان کي سوچڻ کان روڪڻ لاءِ اهو هڪڙو طريقو آهي! "اسان کي الوهيت بابت پنهنجن سيني نظرين کي پنهنجي پٺيان ڇڏڻو آهي. اسان کي پنهنجين ذهني سرگرمين کي ساهي ڏيڻي آهي."(54) اسان کي خدا جي صفتن بابت پنهنجن انڪارن کي پڻ پوئتي ڇڏڻو آهي. پوءِ، صرف پوءِ ئي اسان خدا سان هڪڙو جذباتي ڳانڍاپو حاصل ڪري سگهنداسين.

ڊينيز جڏهن وجدان جي باري ۾ ڳالهه ڪري ٿو ته اهو ذهن جي ڪنهن خاص حالت يا شعور جي ڪنهن متبادل حالت جو حوالو ڪونه ٿو ڏئي، جيڪا مجاهدي جي ڪنهن مبهم ضابطي ذريعي حاصل ٿيندي آهي. اها هڪڙي اهڙي شي آهي جنهن کي هر عيسائي عبادت ۽ عقيدي جي انهي گڏيل طريقي ۾ سموئي سگهي ٿو. اهو اسان کي

ڳالهيون ڪرڻ کان روڪي ماٺ واري حالت ۾ آڻيندو: "جيئن ئي اسان ان انڌيري ۾ جهاتي پائينداسين جيڪو اسان جي عقل کان ماورا آهي تہ اسان نہ صرف پاڻ کي لفظن جي ذخيري جي کوٽ وارو محسوس ڪنداسين پر پاڻ کي ڳالهائڻ کان معذور ۽ اڻ ڄاڻ محسوس ڪنداسين.(55) نيسا واري گريگوري وانگر ڊينيز بہ طورسينا تي چڙهڻ واري حضرت موسىٰ عليه السلام جي ڪهاڻي کي تلقين آميز سمجهيو. جڏهن حضرت موسىٰ عليه السلام جبل تي مٿي چڙهي ويو هيو تہ ان خود خدا کي تخت تي ويٺل ڪونہ ڏٺو هيو پر صرف ان جاءِ تي پهتو هيو جتي خدا هيو. اهو (خدا) ابهام جي هڪڙي ٿلهي ڪڪر ۾ ويڙهيل هيو ۽ ڪجهہ بہ ڏسڻ ۾ نٿي آيو: ائين اسان جيڪا بہ شي ڏسي يا سمجهي سگهون ٿا، اها فقط هڪڙي "علامت" آهي. (ڊينيز لفظ "پئراڊگم" Paradigm استعمال ڪيو آهي.) جيڪا هڪڙي اهڙي حقيقت جي موجودگي کي ظاهر ڪري ٿي جيڪا اسان جي مڙني سوچن کان مٿانهين (ماورا) آهي. حضرت موسىٰ عليه السلام لاعلمي جي اونداهي ۾ لٿو هيو ۽ ائين اهڙي هستي سان ڳانڍاپو حاصل ڪيائين جيڪا سمورين سوچن کان بالاتر آهي ۽ سموري ڏاهپ کي پاڻ ۾ سمائي رکي ٿي: اسان بہ هڪڙي اهڙي ئي وجداني حالت حاصل ڪنداسين جيڪا "اسان کي پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ڪري" خدا سان ملائي ڇڏيندي.

اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن خدا حضرت موسىٰ عليه السلام وانگر اسان سان بہ جبل تي ملڻ لاءِ اچي. هتي اچي ڊينيز نوافلاطونيت کان جدا ٿئي ٿو جنهن مطابق خدا جامد ۽ ڏورانهون هيو، انساني ڪوشش کان مڪمل طور بي نياز. يوناني فلاسافرن وارو خدا صوفي کان بي خبر آهي جيڪو ڪڏهن ڪڏهن وجداني حالت دوران ان سان ڳانڍاپو حاصل ڪري وٺندو آهي. جڏهن تہ بائيبل وارو خدا انسان ذات ڏانهن ڊيان ڏريندڙ آهي. خدا بہ "وجد" جي حالت ۾ ايندو آهي جيڪا ان کي پنهنجو پاڻ مان ڪڍي مخلوقات جي بي بقا دنيا ۾ وٺي اچي ٿي:

> "۽ اسان کي اهو اقرار ڪرڻ جي جرئت ڪرڻي پوندي (ڇو تہ اها هڪڙي سچائي آهي) تہ ڪائنات جو خالق خود ڪائنات ڏانهن پنهنجي سهڻي ۽ ڀلي همدرداڻي جذبي ۾..... وجود رکندڙ سمورين شين ڏانهن پنهنجين قدرتي سرگرمين ۾ پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ايندو آهي. ۽ ائين سڀني شين جي پهچ کان مٿي پنهنجي پراسرار تخت تان هيٺ لهي ايندو آهي ۽ سڀني شين جي دلين ۾ رهڻ لڳندو آهي، هڪڙي وجداني قوت ذريعي جيڪا وجود کان ماورا آهي ۽ جنهن کان پوءِ بہ اهو پنهنجي پاڻ اندر ئي رهندو آهي."(56)

مڪاشفو هڪڙي خودڪار عمل جي بجاءِ هڪڙو پرجوش ۽ دل گهريو شوق ٿي ويو هيو. ڊينيز جي اختلاف يا تضاد جو طريقو محض اهڙي ڳالهہ ڪونہ هئي جيڪا اسان ڪندا آهيون پر اسان سان ٺيڪ واري ڪنهن واقعي جهڙي هئي.

پلوٽينس جي نظر ۾ وجدان هڪڙي قسمت سانگي طاري ٿيڻ واري سرمستي هئي: پنهنجي زندگي ۾ ان کي اهڙي حالت صرف ٻه يا ٽي دفعا حاصل ٿي هئي. ڊينيز ۽جدان کي هر عيسائي جي هڪڙي مستقل حالت طور ڏٺو ٿي. اهو صحيفي ۽ عيسائي برادري جو باطني يا ڳجهو پيغام هيو جيڪو انتهائي ننڍين علامتن ذريعي ظاهر ٿيل هيو. ائين جڏهن اجتماعي عبادت جي شروع ٿيڻ مهل رسمون ادا ڪندڙ پادري عبادتگاهه ڏانهن موٽڻ کان اڳ ميڙاڪي مان لنگهڻ لاءِ قربانگاهه ۾ پاڻي سان ڇٽڪار ڪندي ان مان روانو ٿيندو آهي تہ اهو محض پاڪائي جي رسمي ادائگي ڪونہ هوندي آهي، توڙي جو ائين لڳندي آهي. اها ڳالهہ الوهي وجدان جي نقالي آهي جنهن وسيلي خدا پنهنجي اڪيلائي کي ڇڏي ٿو ۽ پاڻ کي پنهنجي مخلوقات سان رلمل ڪري ڇڏي ٿو. شايد ڊينيز جي دينيات جو نظارو ڪرڻ جو بهترين طريقو ان روحاني رقص جهڙو آهي جنهن جي دوران اسان خدا جو اقرار ڪندا آهيون ۽ اهو تسليم ڪرڻ آهي تہ اسان ان بابت جيڪا بہ ڳالهہ ڪيون ٿا اها صرف علامتي ٿي سگهي ٿي. جيئن يهوديت ۾ آهي، ڊينيز جي خدا جا بہ ٻہ پهلو آهن: هڪڙو اسان ڏانهن آهي ۽ پاڻ کي دنيا ۾ آشڪار ڪري ٿو. ٻيو خدا جو ڏورانهون رخ آهي جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي، جيڪو مڪمل طور تي سمجھ کان ٻاهر رهي ٿو. اهو "پنهنجي ذات منجهہ" دائمي پراسراريت جي اندر ئي رهي ٿو ساڳي وقت جيئن اهو تخليق جي ڪم ۾ بہ پوري طرح رڌل آهي. اهو دنيا کان الڳ ٻي ڪا هستي ڪونهي. ڊينيز جو فڪري انداز يوناني فلسفي ۾ عام ٿي ويو. بهرحال، مغرب ۾ ديني عالم ان جو تفسير ۽ وضاحت ڪندا رهيا. ڪن اهو تصور ڪيو تہ جڏهن اهي "خدا" چون ٿا تہ الوهي هستي واقعي انهن جي ذهنن ۾ موجود تصور سان مطابقت اختيار ڪري وڃي ٿي. ٻين وري پنهنجين ذاتي سوچن ۽ تصورن کي خدا سان منسوب ڪيو - چيائون تہ خدا ان کي پسند ٿي ڪيو. هڪڙي کان منع ڪندي ٻي جي منصوبہ بندي ڪئي هئائين - انهن جي اهڙي طريقي ۾ بت پرستي جو خطرو هيو. بهرحال، يوناني قدامت پسندي وارو خدا پراسرار ئي رهيو ۽ تثليث مشرقي عيسائين کي پنهنجن عقيدن جي علائقائي نوعيت جي ياد ڏهاني ڪرائيندي رهي. آخرڪار يونانين فيصلو ڪيو تہ هڪڙي مُستَنَد دينيات کي ڊينيز جي ٻٽي معيار تي پورو لهڻ گهرجي: ان کي خاموش ۽ گڏيل، ٻئي هجڻ گهرجي.

يونانين ۽ لاطينين پڻ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت جي باري ۾ قطعي مخلتف نظريا قائم ڪيا. جسماني روپ ۾ اچڻ واري يوناني تصور جو تعين مئخسيمس ڪنفيسر (Maximus the Confessor)، 580 کان 662 ع، ڪيو جيڪو بازنطيني دينيات جي باني طور مشهور آهي. اهو مغربي نقطہ نظر جي مقابلي ۾ ٻڌمت جي تصور سان گهڻي ويجهڙائي رکندڙ آهي. ميخسيمس کي يقين هيو تہ انسان پنهنجي تڪميل تڏهن ڪري سگهندا جڏهن اهي خدا سان وصل ڪندا، بلڪل ائين جيئن ٻڌمت وارن جو عقيدو هيو تہ بصيرت يا نرواڻ انسان ذات جي موزون منزل مقصود آهي. تنهن ڪري "خدا" انساني

حالت سان ڳنڍيل هڪڙي فالتو اوپري يا خارجي حقيقت ڪونہ هيو. مردن ۽ عورتن ۾ الوهيت لاءِ قوت ۽ اهليت موجود هئي ۽ ان جي حاصلات سان ئي ڀرپور انسان ٿي سگهيا ٿي. لاگوس حضرت آدم عليه السلام جي خطا جي تلافي ڪرڻ لاءِ انسان ڪونہ بڻيو هيو. دراصل جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارو عمل لازمي هيو توڙي حضرت آدم عليه السلام خطا نہ ڪري ها. مردن ۽ عورتن کي لاگوس جي تشبيهہ تي ٺاهيو ويو هيو ۽ اهي ان مان تڏهن فيض حاصل ڪري سگهندا جڏهن اها مشابهت وڌ کان وڌ ڪامل ٿي وڃي. تبور (Tabor) جبل تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جلال يافتہ انسانيت اسان کي الوهيت يافتہ انساني حالت ڏيکاري جنهن جا اسان سڀئي متمني هياسين. "ڪلام (قول)" ("ورڊ") کي جسم جي صورت انهي ڪري ڏني وئي تہ جيئن سموري انسان ذات خدا ٿي وڃي، سچي جو سچو انسان، جسم ۽ روح، خدا جي رحمت سان خدا ٿي وڃي.(57) جهڙي طرح وجدان ۽ پڏمت واري جي حالت ۾ هڪڙي ماورائي حقيقت وارد نٿي ٿئي بلڪ انسان جي فطري صلاحيتن ۽ قوتن کي ئي جلال حاصل ٿئي ٿو ائين الوهيت يافتہ عيسيٰ (عليه السلام) بہ اسان جي سامهون اها حالت پيش ڪئي جنهن کي اسان خدا جي رحمت سان حاصل ڪري سگهون ٿا. عيسائي ماڻهو حضرت عيسيٰ عليه السلام ـ مجسم خدا ـ جي تعظيم بلڪل اهڙي انداز ۾ ڪري ٿي سگهيا جيئن پڏمت مذهب وارا نرواڻ حاصل ٿيل گوتم جو احترام ڪندا آهن: اهو سچي انداز ۾ پرجلال ۽ تسڪين حاصل ٿيل انسانيت جو ڀهريون مثال هيو.

جتي جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري يوناني نظرئي عيسائيت کي مشرقي روايت جي ويجهو آندو اتي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ مغربي سوچ هڪڙو وڌيڪ باطني رستو اختيار ڪيو. ڪنٽربري جي بشپ انسيلم (Anselm)، 1033 کان 1109ع، پنهنجي "خدا انسان ڇو بڻيو" ("واءِ گاڊ بڪيم مئن") جي عنوان واري مقالي ۾ مثالي دينيات جي وضاحت بيان ڪئي. ان چيو تہ گناهہ ايڏي وڏي پئماني تي موجود آهي جو انساني نسل جي لاءِ خدا جي منصوبي کي مڪمل ناڪامي کان بچائڻ لاءِ تلافي ڪرڻ لازمي آهي. اسان جي ڏکن جو ڪفارو ادا ڪرڻ خاطر "قول" کي جسماني صورت ۾ پيدا ڪيو ويو. خدا جي عدل انهي ڳالهہ جي تقاضا ٿي ڪئي تہ اهو قرض ڪو اهڙو شخص ادا ڪري جيڪو هجي، خدا ۽ انسان هجي: گناهن جي وزنائتي بار انهي امر ڏانهن اشارو ٿي ڪيو تہ صرف خدا جو پٽ ئي اسان کي ڇوٽڪارو ڏياري سگهيو ٿي، پر جيئن تہ ڏوهہ جو ذميوار انسان هيو تنهن ڪري ڇوٽڪاري ڏيڻ واري جو تعلق بہ انساني لڏي مان هجڻ لازمي هيو. اهو هڪڙو جائز نقطہ نظر هيو جنهن کي خدا انساني انداز ۾ سوچيندي، حساب ڪتاب ڪندي ۽ غور ۽ فڪر ڪندي عملي جامو پهرايو. ان سخت گير خدا واري مغربي نظرئي کي پڙ هٿي ڏني. جيڪو صرف پنهنجي پٽ جي موت ذريعي ئي مطمئن ٿي سگهيو ٿي، جنهن کي انساني قرباني جي نموني ۾ پيش ڪيو ويو.

مغربي دنيا ۾ تثليث جي نظرئي کي گھڻو ڪري غلط انداز ۾ سمجهيو ويو هيو. ماڻهو ٽن الوهي هستين جي باري ۾ تصور ڪندا هيا يا عقيدي ۽ خدا سان مشابهت کي نظر انداز ڪرڻ جو رجحان رکندا هيا. ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام کي هڪڙو الوهي دوست ڪري پيش ڪندا هيا. مسلمانن ۽ يهودين کي اهو نظريو پريشان ڪندڙ گستاخي وارو لڳو. ان باوجود اسان کي معلوم ٿيندو ته يهوديت ۽ اسلام ٻنهي ۾ صوفين الوهيت جي باري ۾ گھڻي حد تائين ان سان مشابهت رکندڙ تصور قائم ڪيا. مثال طور پاڻ کي "لاشي" ٻڌائڻ واري خدا جي بصيرت صوفيت ۽ "قبالا"(Kabbalah). ٻنهي ۾ اهم حيثيت رکي ٿي. تثليث ۾ پيءُ پنهنجو سڀ ڪجهه پٽ کي منتقل ڪري ڇڏي ٿو. پاڻ کي هڪڙي ٻئي "قول" ۾ ظاهر ڪرڻ جو امڪان پڻ. هڪڙو پيرو پنهنجو "قول" جاري ڪرڻ کان پوءِ پيءُ خاموش ٿي ويو: اسان وٽ ان جي باري ۾ ٻڌائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونهي. جو ته اسان جنهن اڪيلي خدا کي ڄاڻون ٿا اهو لاگوس يا پٽ آهي. تنهن ڪري پيءُ کي ڪائي سڃاڻپ ڪونهي، عام سوچ مطابق "مان" ڪونهي ۽ اهو اسان جي شخصيت واري خيال سان ملندڙ جلندڙ آهي. هستي جي عين ماخذ ۾ "لاشي" کان سواءِ ڪجهه به ڪونهي جنهن جي هڪڙي جهلڪ نه صرف ڊينيز بلڪ پلوٽينس، فلو ۽ گوتم ٻڌ پڻ ڏني. جيئن ته پيءُ کي عام طور تي عيسائي جستجو جي منزل سمجهيو ويندو آهي تنهن ڪري عيسائي جو سفر لاشي، لامڪان ۽ نيست ڏانهن آهي. شُخصي خدا يا شخصي ٿيل مطلق حقيقت جو تصور انساني لڏي منجهه وڏي اهميت وارو رهيو آهي: هندن ۽ ٻڌمت وارن کي عقيدتمندي جي شخصي ٿيل صورت يعني ڀڳتي لاءِ پنهنجي ماحول ۾ جاءِ ناهڻي پئي. پر تثليث جي علامت ٻڌائي ٿي ته شخصيت پرستي کان ماورا ٿيڻ لازمي آهي ۽ خدا کي انساني حوالن سان، يعني جيئن اسان رويو اختيار ڪيون ٿا يا رد عمل ظاهر ڪيون ٿا، تصور ڪرڻ ڪافي ڪونهي.

جسماني روپ اختيار ڪرڻ واري عقيدي کي به بت پرستي جي خطري کي دور ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو. خدا کي هڪڙو دفعو "ٻاهر جي" بلڪل هڪڙي ئي حقيقت سمجهيو وڃي ته اهو وڏي آساني سان هڪڙي بت جو روپ اختيار ڪري سگهي ٿو جيڪو انسانن کي پنهنجي ذات ۽ خواهشن جي پوڄا ڪرڻ جي قابل بڻائي ڇڏي ٿو. ٻين مذهبي روايتن ان تاڪيد سان ان کي روڪڻ جي ڪوشش ڪئي ته حقيقت مطلق ڪنهن نه ڪنهن نموني سان انساني حالت سان وابسطه آهي، جيئن برهمڻ ۾ آتما وارو نظريو. آريوس ۽ بعد ۾ نيسٽوريس ۽ يوٽيشن سيني حضرت عيسيٰ عليه السلام کي يا ته الوهي يا انسان مان ڪو هڪ بڻائي پيش ڪرڻ گھريو انسانيت ۽ الوهيت کي الڳ الڳ رکڻ وارو اهو رجحان جزوي طور انهن جي آڏو رنڊڪ رهيو. اها حقيقت آهي ته انهن جا پيش ڪيل حل وڌيڪ منطقي هيا پر "تبليغ" (ڪيريگما) جي مقابلي ۾ "عقيدي" (ڊوگما) کي، ماسواءِ شاعري ۽ موسيقي جي، مڪمل طور تشريح ٿيڻ جوڳي حد ۾ نه رکڻ گھرجي. جسماني روپ اختيار ڪرڻ

وارو عقيدو جيئن ان کي اٿاناسئيس ۽ مئخسيمس مبهم نموني ۾ بيان ڪيو ان همہ گير بصيرت کي بيان ڪرڻ لاءِ هيو تہ "خدا" ۽ انسان لازمي طور تي ناقابل علحدگي آهن. مغرب ۾ جتي جسماني روپ اختيار ڪرڻ واري نظرئي کي ان انداز ۾ پيش ڪونہ ڪيو ويو اتي خدا کي انسان کان ٻاهر ۽ اسان کي معلوم دنيا جي هڪڙي متبادل هستي طور سمجھڻ جو رجحان موجود رهيو. نتيجي ۾ ان خدا کي بت بڻائي پوڄڻ گهڻو آسان ٿي ويو جنهن کي هاڻي مسترد ڪيو ويو آهي.

تاهم اسان کي خبر آهي تہ عيسائين حضرت عيسيٰ عليه السلام کي اوتار بڻائي مذهبي سچائي جو هڪڙو خصوصي نظريو اختيار ڪيو: حضرت عيسيٰ عليه السلام انساني لڏي لاءِ خدا جو پهريون ۽ آخري "قول" هيو جنهن کان پوءِ مستقبل ۾ ڪنهن ٻئي مسيحا جي آمد غيرضروري ٿي وئي. جنهن جي نتيجي ۾ يهودين وانگر انهن کي بہ خواري جو منهن ڏسڻو پيو جڏهن ستين صدي دوران عرب ۾ هڪڙو رسول (صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم) ظاهر ٿيو جنهن دعويٰ ڪئي تہ ان انهن جي خدا کان سڌي سنئين وحي حاصل ڪئي آهي ۽ پنهنجن ماڻهن لاءِ هڪڙو مقدس ڪتاب آندو آهي. وحدانيت جو نئون نظريو جيڪو آخرڪار "اسلام" جي نالي سان سڃاتو ويو ۽ مشرق وسطيٰ ۽ اترآفريڪا ۾ حيرت انگيز تيزي سان پکڙجي ويو. انهن علائقن ۾ جتي يونانيت جون پاڙون پختيون ڪونہ هيون، اسلام قبول ڪرڻ وارن پرجوش ماڻهن سڪون جو ساهہ کڻندي يوناني تثليث پسندي کان منهن موڙي ڇڏيو جيڪا خدا جي پراسراريت (باطنيت) کي هڪڙي اهڙي محاوري ۾ پيش ڪندي هئي جيڪو انهن لاءِ اوپرو هيو ۽ انهن الوهي حقيقت جي هڪڙي وڌيڪ سامي نظرئي کي اختيار ڪيو.

باب پنجون

وحدانيت – اسلام جو خدا

610ع ڌاري حجاز جي بارونق شهر مڪي جي هڪڙي واپاري کي، جنهن ڪڏهن به بائيبل ڪونه پڙهيو هيو ۽ گهڻو ڪري يسعياه، يرمياه ۽ حزقيل عليهم السلام جي باري ۾ به ڪڏهن ڪونه ٻڌو هيو، هڪڙو تجربو ٿيو جيڪو انهن ٻين نبين سڳورن جهڙوئي ساڳيو عجيب نموني وارو هيو. محمد بن عبدالله (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) جيڪو مڪي جي قريشي قبيلي جو هڪڙو فرد هيو، رمضان جي مهيني ۾ هر سال شهر جي ٻاهران حرا جبل ڏانهن پنهنجي ڪٽنب کي عبادت ۽ رياضت ڪرڻ لاءِ وٺي ويندو هيو. عرب جزيري جي ماڻهن ۾ اهو هڪڙو عام دستور هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم عربن جي خداءِ اعليٰ (الله) جي عبادت ڪرڻ ۾ وقت گذاريندا هيا ۽ انهن مقدس ڏينهن ۾ جيڪي غريب ماڻهو وٽن ايندا هيا انهن کي کاڌو کارائيندا هيا ۽ خيرات ڏيندا هيا. اهي گهڻو ڪري ڪجھ وقت غور وفڪر ڪرڻ ۾ گذاريندا هيا. اسان کي کين بعد ۾ مليل منصب ۽ سندن سيرت پاڪ جي احوال مان معلوم ٿئي ٿو ته پنهنجي تازي غيرمعمولي ڪاميابي جي باوجود پاڻ مڪي ۾ موجود جاهلاڻي ماحول ڪري گهڻو فڪرمند هيا. صرف ٻه پيڙهيون اڳ تائين ٻين بدوي قبيلن وانگر قريشين به عربستان جي نخلستانن ۾ سخت ڏکي بدوي زندگي گذاري هئي: هر ڏينهن زنده رهڻ لاءِ سخت ڪوشش جي تقاضا ڪندو هيو. بهرحال، ڇهين صدي عيسوي جي آخري سالن دوران اهي گهڻو ڪامياب واپاري ٿي ويا هيا ۽ مڪي کي عربستان جي آبادين مان نهايت اهم شهر ٺاهي ڇڏيو هئائون. انهن ڪڏهن پنهنجن خوابن خيالن ۾ به اهڙي شاهوڪاري ڪونه ڏٺي هئي. تاهم انهن جي سموري زندگيءَ جي انداز مان ائين پئي لڳو ته پراڻن قبائلي قدرن جي جاءِ ظالماڻي سرمائيداري نظام والاري ڇڏي آهي. ماڻهو پاڻ کي مٿيون منجهيل ۽ گم سم محسوس ڪري رهيا هيا. حضرت محمد صلي الله عليه وسلم کي معلوم هيو ته قريشي خطرناڪ ڏاڪي تي پهتل هيا ۽ انهن کي هڪڙي اهڙي ضابطه حيات جي ضرورت آهي جيڪو انهن کي پنهنجون حالتون ٺيڪ ڪرڻ ۾ مدد ڪري.

انهيءَ موقعي تي ڪوئي به سماجي حل مذهبي نوعيت جوئي ٿي سگهيو پئي، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خبر هئي ته قريشي پئسي کي ئي پنهنجو دين ڌرم بڻائي رهيا آهن. اها ڪا عجيب ڳالهه ڪونه هئي، ڇوته انهن لازمي طور ائين محسوس ڪيو هوندو ته انهن جي نئين دولت انهن کي بدوي زندگي جي رولڙي کان

بچائي ورتو آهي، انهن کي کاڌ خوراڪ جي تنگي ۽ قبائلي جهيڙن کان محفوظ ڪري ڇڏيو هئائين جيڪي عربستان جي ميداني علائقن ۾ هر وقت موجود هوندا هيا ۽ هر بدوي قبيلو روزانو ٻئي قبيلي هٿان علائقي مان نيڪالي ملڻ جي امڪان جي ڏپ ۾ ورتل هوندو هيو. هاڻي انهن وٽ کاڌ خوراڪ جو چڱو ذخيرو هوندو هيو ۽ مڪي کي واپار ۽ ڌن دولت جو بين الاقوامي مرڪز بڻائي رهيا هيا. انهن محسوس ڪيو ته اهي هاڻي پنهنجي قسمت جا پاڻ مالڪ ٿي ويا آهن ۽ ڪن کي ته اهو يقين هيو ته ڌن دولت انهن کي لافاني بڻائي ڇڏيندي. پر حضرت محمد صلي الله عليه وسلم کي پوري پڪ هئي ته پاڻ پرائي جو اهو نئون رجحان قبيلي کي منتشر ڪري ڇڏيندو. پراڻن بدوي زندگي وارن ڏينهن ۾ قبيلي کي اوليت حاصل هئي جڏهن ته فرد کي ثانوي حيثيت هئي: ڇوته قبيلي جي هر فرد کي معلوم هيو ته ان جي زنده رهڻ جو دارومدار انهن جي هڪ ٻئي جي سهاري تي پاڙيل آهي. نتيجي ۾ قبيلي جي غريب لاچار ماڻهوءَ جو خيال رکڻ انهن جي ذميواري هئي. هاڻي انفراديت پسندي گڏيل ڀائيچاري جي جاءِ والاري ڇڏي هئي ۽ پاڻ ۾ محاذ آرائي جو رجحان عام ٿي ويو هيو. فرد پنهنجي لاءِ ڌن دولت ڪمائڻ ۾ مشغول ٿي ويا هيا ۽ ڪنهن به غريب قريشي ڏانهن ڪو ڌيان ڪونه ڏيندا هيا. هرهڪ خاندان يا قبيلي جا ننڍڙا ننڍڙا ٽولا هڪ ٻئي سان مڪي جي دولت مان حصو ملڻ تي جهيڙو ڪندا هيا ۽ نسبتن گهٽ خوشحال گهراڻن (جنهن ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پنهنجو هاشمي خاندان به شامل هيو) محسوس ڪيو ته انهن جو پنهنجو وجود خطري ۾ هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم انهي ڳالهه جا پوري طرح قائل هيا ته جيستائين قريشي پنهنجين زندگين جي وچ ۾ هڪڙي ماورائي ۽ اعليٰ و برتر قدر کي جاءِ نه ڏيندا ۽ پنهنجي حسد ۽ غرور تي قابو نه پائيندا ته سندن قبيلو باهمي جهيڙي ۾ پاڻ کي اخلاقي ۽ سماجي طور ڇڙوڇڙ ڪري ڇڏيندو.

عربستان جي باقي علائقن ۾ به ماحول اونداهو هيو. ڪيترين صدين کان حجاز ۽ نجد جي علائقن جي بدوي قبيلن زندگي جي بنيادي ضرورتن لاءِ هڪ ٻئي سان شديد ڇڪتاڻ واري حالت ۾ گذاريو هيو. ماڻهن جي مدد ڪرڻ وارو عمل اجتماعي ڀڏي جو جذبو پيدا ڪندو آهي جيڪو زندگي گذارڻ لاءِ ضروري هيو. عربن هڪڙو تصور قائم ڪيو هيو جنهن کي اهي "مُرووه" سڏيندا هيا ۽ اهو ڪيترن مذهبي عملن جو پورائو ڪندو هيو. روايتي مفهوم ۾ عربن وٽ مذهب جي لاءِ تمام گهٽ وقت هوندو هيو. انهن جون بت پرستي واريون عبادتگاهون هونديون هيون جن ۾ بت رکيل هيا ۽ عرب انهن جي پوڄا ڪندا هيا، پر انهن ڪي ڏندڪٿائون قائم ڪونه ڪيون هيون جيڪي انهن ديوتائن ۽ مقدس جاين جو روحاني زندگي سان ڪو ناتو جوڙين ها. انهن وٽ حيات بعد الممات جو ڪو تصور ڪونه هيو بلڪ قسمت ۽ مقدر کي مطلق سمجهندا هيا. اهو طرزِعمل اهڙي معاشري ۾ فطري هيو جتي مرڻ جي شرح تمام گهڻي هئي. مغربي دانشور اڪثر ڪري "مُرووه" جو ترجمو "مردانگي" ڪندا آهن، پر ان جو مفهوم تمام گهڻو

وسيع آهي: ان جو مطلب لڙائي ۾ همٿ، ڏک تڪليف ۾ صبر ۽ برداشت ۽ قبيلي سان مڪمل وفاداري به آهي. ”مُرووه“ جا اصول هڪڙي عرب کان انهيءَ ڳالهه جي تقاضا ڪندا هيا ته پنهنجي جان جي پرواهه ڪرڻ کان سواءِ قبيلي جي سردار جي سڏ تي لبيڪ چوي، ان لاءِ پنهنجي قبيلي خلاف ڪنهن به ڏاڍائي جو بدلو وٺڻ وارين سورهيائي جي ذميوارين لاءِ پاڻ ارپڻ لازمي هيو ۽ پنهنجي قبيلي جي ڪنهن فرد جي قتل جو مخالف قبيلي جي ماڻهوءَ کي قتل ڪري بدلو وٺندو هيو. اسان کي ان مرحلي ۾ پائيچاري جو اصول گهڻو واضح نظر اچي ٿو: خود قاتل کي ٿي سزا ڏيڻ ضروري ڪونه هيو ڇو ته عربن جي اسلام کان اڳ واري معاشري ۾ گهربل ماڻهوءَ جو لڪي وڃڻ آسان ۽ ان کي ڳولڻ ڏکيو هيو. تنهن ڪري بدلي وٺڻ لاءِ ڪنهن به قبيلي جو هڪڙو فرد ٻئي جي برابر هيو. انتقامي سلسلو يا خون جي بدلي خون، اهڙي علائقي ۾ جتي ڪا به مرڪزي اختياري ڪونه هئي، سماجي تحفظ کي يقيني بنائڻ جو واحد ذريعو هيو. اتي هر هڪ قبيلو پنهنجو پاڻ حاڪم هيو ۽ اڄوڪي زماني جهڙو پوليس عملو ڪونه هيو. جيڪڏهن ڪو سردار جوابي ڪارروائي ۾ ناڪام ٿيو ٿي ته ڪوبه ماڻهو ان جي قبيلي جي عزت ڪونه ڪندو هيو ۽ ان جي ماڻهن کي بنا ڊپ جي قتل ڪندو هيو. بدلي وارو رواج ائين انصاف جو تڪڙو ۽ سخت نمونو هيو جنهن جو مطلب هيو ته ڪوبه قبيلو ٻين قبيلن مان ڪنهن تي به آساني سان چڙهت حاصل ڪري ڪونه سگهندو. ان جو اهو به مطلب هيو ته مختلف قبيلا آساني سان جهيڙي جهٽي جي بي قابو وهڪري ۾ ملوث ٿي ويندا، جنهن ۾ جيڪڏهن ماڻهن اهو محسوس ڪيو ته ورتل بدلو اصل ڏوهه جي پوري تلافي نٿو ڪري ته اهي ٻئي قبيلا خوني تڪرار جي تياري ۾ لڳي ويندا.

بهرحال، توڙي جو اها وحشياڻي ڳالهه هئي پر ”مُرووه“ ۾ گهڻيون خوبيون به هيون. ان ڳالهه ڳوڙهي ۽ مضبوط همه گير مساوات پسندي کي همٿايو ۽ مادي شين کي اهميت نه ڏيڻ جو ماحول ٺاهيو. جيڪو اهڙي علائقي ۾ تمام ضروري هيو جتي ضروري شين جي گهڻي اڻاٺ هئي: سخاوت ۽ خيرات جو رواج اهم خوبيون هيون ۽ ان عربن کي سڀاڻي جو فڪر نه ڪرڻ جو سبق ڏنو. اسان کي معلوم ٿيندو ته اهي خوبيون اسلام جو سرمايو ٿي ويون. ”مُرووه“ جو رواج ڪيترين صدين تائين عربن لاءِ ڪارائتو رهيو پر اهو ڇهين صدي جي جديد حالتن جو خاطر خواهه حل پيش ڪري نٿي سگهيو. اسلام کان اڳ واري دور جي آخري مرحلي دوران، جنهن کي مسلمان جهالت وارو دور سڏين ٿا، لڳي ٿو ته بي انتها غير اطميناني ۽ روحاني بيچيني موجود هئي. عرب هر طرف کان ٻن طاقتور بادشاهتن، ساساني فارس ۽ رومي بازنطين، سان گهيريل هيا. شهري آبادين مان عربن جي ماحول ۾ جديد خيال اچڻ شروع ٿي ويا هيا. شام ۽ عراق ڏانهن جيڪي واپاري وفد ويندا هيا اهي واپسي تي پاڻ سان تهذيب ۽ رعنايت جا قصا کڻي ايندا هيا. پوءِ به لڳي ٿو ته عربن جي قسمت ۾ دائمي وحشي پڻو لکجي ويو هيو. قبيلا مسلسل جنگ ۽ جدل ۾ مصروف هيا، جنهن ڳالهه انهن لاءِ معمولي ذريعن کي گڏ ڪرڻ ۽ هڪڙي متحد قوم ٿيڻ

کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هيو. ڇوته اهي پنهنجي وجود کان ئي بي خبر ٿي ويا هيا. اهي پنهنجي قسمت کي پنهنجن هٿن ۾ وٺي پنهنجي هڪڙي تهذيب قائم ڪرڻ جي قابل ئي ڪونه رهيا هيا. ان جي بجاءِ اهي وڏين طاقتن هٿان مسلسل استحصال هيٺ هيا: دراصل ڏاکڻي عرب جو وڏيڪ زرخيز ۽ مُهذب خطو جيڪو هاڻي يمن ۾ شامل آهي، جنهن ۾ هروقت برساتن جي موسم رهندي هئي، اهو محض فارس جو هڪڙو صوبو ٿي ويو هيو. ساڳي وقت ٻاهر کان جيڪي انفراديت پسندي وارا نوان خيال علائقي اندر پکڙجندا پئي ويا انهن اتحاد وارين پراڻين قبائلي روايتن کي کوکلو ڪري ڇڏيو. مثال طور، حيات بد از موت واري عيسائي عقيدي هر فرد جي ابدي قسمت کي مقدس تقدير بڻائي ڇڏيو: اهو ان قبائلي تصور سان ڪيئن ٿي مطابقت رکي سگهيو جنهن فرد کي برادري آڏو جوابده ٿي بڻايو ۽ تاڪيد ٿي ڪيائين ته مرد يا عورت جي لافانيت جو دارومدار قبيلي جي بقا ۾ ئي آهي؟

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم غير معمولي صلاحيت وارا انسان هيا. جڏهن پاڻ 632ع ۾ رحلت فرمايائون ته ان وقت تائين سيني عرب قبيلن کي هڪڙي متحد برادري يا امت ۾ گڏ ڪرڻ جو بندوبست ڪري ورتو هئائون. پاڻ عربن کي هڪڙي روحانيت ڏنائون جيڪا شاندار نموني سان انهن جي پنهنجين روايتن سان ٺهڪندڙ هئي. ان روحانيت انهن جي طاقت جي ذخيرن جا اهڙا تالا کوليا جو هڪڙي صدي جي اندر اندر انهن پنهنجي هڪڙي عظيم سلطنت قائم ڪري ورتي، جيڪا هماليه کان پائرينيز جبلن تائين پکڙيل هئي ۽ هڪڙي شاندار تهذيب قائم ڪيائون. تاهم 610ع ۾ پنهنجي رمضان واري اڪيلائي دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جڏهن حرا جبل جي چوٽيءَ تي هڪڙي سوڙهي غار ۾ عبادت لاءِ ويهندا هيا ته پاڻ ڪڏهن به اهڙي غير معمولي ڪاميابي جو تصور به ڪونه ڪيو هونداءون. گهڻن عربن وانگر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي يقين ٿي ويو هيو ته "الله"، يعني قديم عربي عبادت گهرن وارو خداءِ برتر، جنهن جي نالي جي عام طور تي معنيٰ "خداءِ واحد" هئي، اهو يهودين ۽ عيسائين طرفان پوڄيو ويندڙ ساڳوئي خدا هيو. پاڻ سڳورن کي اهو پڻ يقين هيو ته ان ئي خدا جو ڪو پيغمبر سڳورو سندن قوم جي مسئلن کي حل ڪندو، پر ڪين اها پڪ ڪونه هئي ته پاڻ ئي اهي پيغمبر ٿيڻ وارا هيا. دراصل، عرب انهيءَ ڳالهه کان ناخوش هيا ته الله ڪڏهن به انهن ڏانهن ڪو پيغمبر يا انهن جو پنهنجو ڪو مقدس صحيفو ڪونه موڪليو هيو توڙي جو بيت الله گهڻن قديم زمانن کان انهن جي وچ ۾ موجود هيو. ستين عيسوي صدي تائين اڪثر عربن کي اهو يقين ٿي ويو هيو ته ڪعبة الله، يعني مڪي جي شهر جي وچ ۾ هڪڙي هم چورس مضبوط عمارت، جيڪا صاف طور تي هڪڙي عظيم يادگار هئي، اصل ۾ الله جو گهر هيو. توڙي جو ان وقت ان ۾ نباتين (Nabatean) ديوتا "هبل" جو بت رکيل هيو. سيئي مڪي جا رهاڪو ڪعبت الله تي پرجوش نموني سان فخر ڪندا هيا جيڪا عربستان ۾ نهايت

اهم مقدس جاءِ هئي. هرسال جزيري جي ڪنڊ ڪڙڇ کان عرب مڪي جي زيارت (حج) لاءِ ايندا هيا ۽ ڪجهه ڏينهن روايتي مذهبي رسمون ادا ڪندا رهندا هيا. بيت الله جي مقدس حدن جي تقدس ۾ هرقسم جي تشدد کان منع ٿيل هئي ته جيئن مڪي ۾ عرب اهو ڄاڻندي ته وقتي طور تي پراڻين قبائلي دشمنين کان پاسو ڪيو ويو آهي، هڪ ٻئي سان پرامن طريقي ۾ واپار ڪري سگهن. قريشن کي خبر هئي ته انهي عبادت گهر کان سواءِ اهي ڪڏهن به واپاري ڪاميابي حاصل ڪري ڪونه سگهن ها. انهن کي اها به خبر هئي ته ٻين قبيلن منجهه انهن جي ناماچاري ۽ فضيلت جو دارومدار سندن طرفان ڪعبت الله جي سنڀال ڪرڻ تي ۽ ان جي قديم تقدس لاءِ سندن طرفان حفاظت ڪرڻ تي آهي. مگر الله قريش کي خصوصي امتيازن سان نوازڻ جي باوجود انهن ۾ ڪڏهن به حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت موسيٰ عليه السلام يا حضرت عيسيٰ عليه السلام جهڙو ڪو نبي سڱورو ڪونه موڪليو هيو عربن وٽ پنهنجي ٻولي ۾ آسماني ڪتاب به ڪونه هيو.

تنهن ڪري انهن ۾ روحاني ڪمتري جو ڳوڙهو احساس موجود رهندو پئي آيو. عرب جڏهن يهودين ۽ عيسائين سان لهه وچڙ ۾ ايندا هيا ته اهي انهن تي طنز ڪندا هيا ته عرب وحشي قوم آهن جن تي الله جو ڪوبه ظاهري ڪرم ڏسڻ ۾ ڪونه ٿو اچي. عرب انهن يهودي ۽ عيسائي ماڻهن لاءِ احترام سان گڏ حسد جو احساس به رکندا هيا جن کي ڪجهه اهڙيون ڳالهيون معلوم هيون جن جي عربن کي ڪا خبر ڪونه هئي. يهوديت ۽ عيسائيت کي انهي خطي ۾ ڪا گهڻي ڪاميابي حاصل ڪونه ٿي هئي توڙي جو عربن تسليم ٿي ڪيو ته مذهب جي اها ترقي پسند صورت انهن جي پنهنجي روايتي بت پرستي کان افضل تر آهي. ان زماني ۾ مڪي کان اتر طرف يثرب (هاڻي مدينه منوره) ۽ فدڪ جي وسندين ۾ نامعلوم بڻ بنياد جا يهودي موجود هيا. ۽ فارس ۽ بازنطين جي سلطنتن جي وچ وارن سرحدي علائقن ۾ ڪجهه اترادي قبيلن تثليث يا نيسطوريت واري عيسائيت قبول ڪري ورتي هئي. اجا تائين بدوي عرب پنهنجي ڪاوڙيلي طبيعت سان گڏ خودمختيار هيا ۽ پنهنجن هم وطن يمنين وانگر عظيم طاقتن جي حڪمراني هيٺ اچڻ لاءِ تيار ڪونه هيا ۽ کين وري پوري پڪ هئي ته ٻنهي، پارسين ۽ بازنطينين، يهوديت ۽ عيسائيت جي مذهبن کي علائقي ۾ پنهنجن دنياوي مفادن کي هٿ ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو هيو. اهي جبلي طور انهيءَ ڳالهه کان به آگاهه هيا ته انهن تمام گهڻو ثقافتي نقصان سٺو آهي، ڇو ته انهن جون پنهنجون روايتون منتجي ويون هيون. انهن کي جنهن آخري ڳالهه جي ضرورت هئي اها ڌاري دينيات هئي جيڪا اوپرين ٻولين ۽ روايتن ۾ لکيل هئي.

لڳي ٿو ته ڪجهه عربن سلطنتن جي سهڪارن کان سواءِ ئي آزاداڻي طور تي وحدانيت جي هڪڙي وڌيڪ غيرجانبدار صورت ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. پنجين عيسوي صدي ۾ ئي هڪڙو فلسطيني عيسائي تاريخدان سوزومينس

(Sozomenus) اسان کي ٻڌائي ٿو تہ شام ۾ ڪجهہ عربن هڪڙو مذهب ڳولي لڌو هيو جنهن کي اهي حضرت ابراهيم عليه السلام جو حقي مذهب چوندا هيا. جيڪو خدا طرفان توريت ۽ انجيل نازل ڪرڻ کان اڳ واري دور جو رهاڪو هيو تنهن ڪري اهو نہ تہ يهودي هيو ۽ نہ عيسائي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو پهريون سيرت نگار محمد بن اسحاق (وفات 767ع) اسان کي ٻڌائي ٿو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم طرفان پيغمبرانہ تبليغ ڪرڻ کان ٿورو اڳ مڪي جي چئن قريشين فيصلو ڪيو هيو تہ اهي حضرت ابراهيم عليہ السلام جو حقي مذهب, دينِ حنيفيہ اختيار ڪندا. ڪجهہ مغربي دانشورن جو چوڻ آهي تہ اهو ننڍڙو حنيفيہ مسلڪ هڪڙو مذهبي افسانو آهي, جيڪو جاهليت جي روحاني بيچيني جي نشاندهي ڪري ٿو پر ان جو ضرور ڪونہ ڪو حقيقي بنياد رهيو هوندو. حنيفي دين جي چئن پيروڪارن مان ٽي ماٺهو مسلمانن ۾ گهڻو مشهور آهن: حضرت عبدالله بن جحش رضي الله تعاليٰ عنہ جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو سوٽ هيو ورقہ بن نوفل جيڪو بعد ۾ عيسائي ٿي ويو هيو ۽ حضرت محمد صلي الله جي ابتدائي روحاني صلاحڪارن مان هڪ هيو ۽ زيد بن عمر جيڪو حضرت محمد صلي الله عليه وسلم جي ويجهن اصحابن مان هڪڙي ۽ اسلامي سلطنت جي ٻئي خليفي حضرت عمر بن خطاب رضي الله تعاليٰ عنہ جو چاچو هيو. ڪهاڻي مشهور آهي تہ حضرت ابراهيم عليه السّلام جي مذهب لاءِ شام ۽ عراق ۾ ڳولا ڪرڻ لاءِ روانو ٿيڻ کان هڪڙو ڏينهن اڳ زيد ڪعبت الله شريف سان ٽيڪ لڳايون بيٺو هيو ۽ زماني جي مروجہ طريقي موجب طواف ڪندڙ قريشن کي ٻڌائي رهيو هيو: "اي قريشيو! ان جو قسم جنهن جي هٿ ۾ زيد جو ساهہ آهي, توهان مان هڪڙو بہ ابراهيم (عليہ السلام) جي دين جو پوئلڳ ڪونہ آهي. پر صرف مان آهيان." پوءِ ان ٿڌو ساهہ کڻندي چيو "اي الله! جيڪڏهن مون کي خبر هجي ها تہ تون پنهنجي لاءِ ڪهڙي طريقي جي عبادت ڪرڻ کي پسند ڪرين ٿو تہ مان ائين عبادت ڪريان; پر ان جي مون کي ڪا خبر ڪونهي."(1)

610ع ۾ رمضان شريف جي سترهين تاريخ جي رات الاهي وحي لاءِ زيد جي تمنا حرا جبل تي پوري ٿي وئي هئي. جڏهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي ننڊ مان لوڏي اٿاريو ويو هيو ۽ پاڻ کي هڪڙي ڊيڄاريندڙ الوهي موجودگي ۾ ويڙهيل محسوس ڪيو هيائون. بعد ۾ پاڻ انهي ناقابل بيان تجربي کي عربي اصطلاحن ذريعي بيان ڪيائون. پاڻ فرمايائون تہ هڪڙو ملائڪ سندن آڏو ظاهر ٿيو هيو ۽ کين هڪڙو مختصر حڪم ٻڌايائين: "پڙهہ (اقرا)!" عبراني پيغمبرن وانگر جيڪي خدا جي قول (ڪلام) کي ورجائڻ کان گهڻو ڪري لهرائيندا هيا, حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم بہ احتجاج ڪندي انڪار ڪيو "مان پڙهيل ڪونہ آهيان!" پاڻ ڪي پوپا (ڪاهن) ڪونہ هيا, يعني عربستان جي مجذوب نجومين مان ڪو جيڪي الوهي مڪاشفن کي پڙهڻ جي دعوا ڪندا هيا. پر, حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ

وسلم فرمايو تہ ملائڪ رڳو ڪين هڪڙي طاقت واري زور سان پاڪر وجهي پڪوڙيو هيو جنهن سبب پاڻ ائين محسوس ڪري رهيا هيا ڄڻ سندن بدن مان ساهہ ڪي نپوڙي ڪڍيو پيو وڃي. جيئن ئي پاڻ ائين محسوس ڪيائون تہ هاڻي وڌيڪ برداشت ڪري ڪونہ سگهندا تہ ملائڪ کين ڇڏي ڏنو ۽ ٻيهر کين هدايت ڪيائين "پڙهہ (اقرأ)!" حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ٻيهر انڪار ڪيو ۽ ملائڪ بہ ٻيهر کين پاڪر وجهي زور سان پڪوڙيو ۽ پاڻ محسوس ڪيائون تہ هاڻي برداشت جي آخري حد اچي وئي آهي. آخرڪار ٽيون ڀيرو سخت پڪوڙ ٻي پڄاڻي تي نئين آسماني صحيفي جا پهريان لفظ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي زبان مبارڪ تان جاري ٿي ويا:

> ترجمو: پڙهہ پنهنجي رب جي نالي سان جنهن پيدا ڪيو. پيدا ڪيائين انسان کي رت جي دڳ مان. پڙهہ ۽ تنهنجو رب (سڀ کان) وڏو ڪريم آهي. اهو (رب) جنهن قلم سان لکڻ سيکاريو. انسان کي (اهو ڪجهہ) سيکاريائين جيڪو (اهو) نہ ڄاڻندو هيو.(2)

خدا پهريون دفعو عربي ٻولي ۾ ڪلام ڪيو هيو ۽ ان صحيفي کي قرآن شريف جو نالو ڏنو ويو.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم هيبت ۾ اچي ويا ۽ ڏڪڻ لڳا. انهيءَ سوچ کان ڊڄڻ لڳا تہ ڪٿي ماڻهو کين عام رواجي پوپو (ڪاهن) نہ سمجهڻ لڳن ۽ وٽن اچي مشورو وٺڻ لڳن تہ سندن ڪو گم ٿيل جانور ڪٿي آهي. پوپي لاءِ اهو سمجهيو ويندو آهي تہ ان جي هٿ ۾ جن آهي، يعني ڀوت پرين مان ڪو هڪ جن لاءِ اهو سمجهيو ويندو آهي تہ ڌرتي جي گولي تي ڏيکاري ڏيندا رهندا آهن ۽ جيڪي پريشاني وقت ماڻهن جي رهنمائي ۽ مدد ڪري سگهندا آهن. شاعرن کي بہ يقين هوندو هيو تہ انهن سان بہ سندن ذاتي جن گڏ آهي. انهي سبب يثرب جو شاعر حسان بن ثابت، جيڪو بعد ۾ مسلمان ٿي ويو هيو چوي ٿو تہ جڏهن ان کي شاعري جي ڏات حاصل ٿي تہ ان جو جن ان آڏو ظاهر ٿيو هيو ان کي زمين تي ڪيرايو هٿائين ۽ زبردستي ان جي واتان الهامي لفظ چورايائين. اهو بس القا جو هڪڙو قسم هيو جنهن کان حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم چڱيءَ طرح آشنا هيو ۽ انهيءَ ڳالهہ جي احساس تہ شايد پاڻ ديوانو (مجنون) ٿي ويو آهي يا سندن مٿان ڪنهن جن جو پاڇو پئجي ويو آهي، پاڻ ايترو اداس ٿي ويا جو زنده رهڻ تان دل کڄي وين. پاڻ سدائين پوپن جي مذمت ڪندا هيا جيڪي اڪثر سمجهہ کان ٻاهر ۽ ابتيون سبتيون ڳالهيون ڪندا هيا. پاڻ سدائين قرآن شريف کي روايتي عربي شاعري کان امتيازي فرق وارو رکڻ لاءِ فڪر ۾ رهندا هيا. هاڻي غار مان تڪڙو تڪڙو نڪري پاڻ کي جبل جي چوٽيءَ تان هيٺ ڪيرائي، مرڻ جو فيصلو ڪيائون، پر جبل جي هڪڙي پاسي پاڻ هڪڙي نوراني چهري کي ڏٺائون جنهن جي پاڻ بعد ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام طور سڃاڻپ ڪرايائون:

"جڏهن مان جبل تان لهندي اڌ رستي ۾ هيس تہ مون آسمان منجهان هڪڙي آواز کي اهو چوندي ٻڌو 'اي محمدا (صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم) توهان الله جا رسول آهيو ۽ مان جبرائيل آهيان!' مان مٿي آسمان ڏانهن ڏسڻ لڳس تہ ڪير ڳالهائي رهيو هيو ۽ ڏٺو تہ جبرائيل انسان جي صورت ۾ افق ۾ لانگ ورايون بيٺو آهي... مان ان کي ڏسڻ بيهي رهيس، نہ اڳتي ٿي وڌيس نہ پوئتي ٿي هٽيس، پوءِ مان پنهنجو منهن ان کان ڦيرائڻ شروع ڪيو پر آسمان تي جنهن بہ پاسي ڏانهن مون نهاريو پئي ان کي ساڳي حالت ۾ سامهون ڏٺو ٿي".(3)

اسلام ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام کي وحي کڻي ايندڙ مقدس روح چيو ويو آهي. هڪڙو وسيلو جنهن جي ذريعي الله تعاليٰ پنهنجن ٻانهن ۽ ان ڪلام ڪندو آهي. اهو ڪو خوبصورت ۽ دلڪش ملائڪ ڪونہ هيو پر غلبو پائڻ واري هڪڙي هستي هئي جنهن کان جان بچائڻ ممڪن ڪونہ هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي اهڙي نوراني هستي جي غلبي پائيندڙ حراس جو احساس ٿيو هيو جنهن کي عبراني پيغمبر "قدوس" يعني خدا جو هيبتناڪ وجود چوندا هيا. جڏهن اسرائيلي پيغمبرن کي بہ ان جو تجربو ٿيو هيو تہ انهن بہ جسماني ۽ نفسياتي طور پاڻ کي مرندي محسوس ڪيو هيو پر يسعياہ يا جرمياہ (يرمياہ) عليهمَ السلام جي برخلاف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم وٽ پنهنجي حمايت ۾ حوصلو ڏيارڻ واري ڪا تسليم ٿيل روايت موجود ڪونہ هئي. ائين پئي لڳو تہ اهو هيبتناڪ تجربو سندن مٿان ناگهاني آفت ٿي ڪريو هيو ۽ سندن مٿان ڏڪڻي طاري ڪري ڇڏي هئائين. پريشاني جي حالت ۾ لاشعوري طور پاڻ پنهنجي گهرواري حضرت خديجہ رضي الله تعاليٰ عنها وٽ پهتا. زور سان ڪنبندي ۽ ٿاٻڙجندي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پنهنجي پياري زال جي جهولي ۾ مٿو مبارڪ رکي سمهي پيا ۽ فرمايائون "مون کي ڪمبل ويڙهـ! مون کي ڪمبل ويڙهـ!" ۽ ان کي الوهي وجود کان لڪائڻ لاءِ منٿ ڪرڻ لڳا. جڏهن سندن خوف ڪجهہ گهٽ ٿيو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پنهنجي پياري زال کان پڇيو تہ ڇا اهو واقعي چريو (مجنون) ٿي ويو آهي. سندس پياري گهرواري حضرت خديجہ الڪبريٰ رضي الله تعاليٰ عنها هڪدم کين تسلي ڏني: "توهان پنهنجن مائٽن تي مهربان ۽ سٺو سلوڪ ڪرڻ وارا آهيو. توهان غريبن ۽ يتيمن جي مدد ڪندا آهيو ۽ انهن جو بار کڻندا آهيو. توهان جي قوم مان جيڪي گڻ ختم ٿي ويا آهن، توهان انهن اخلاقي گڻن کي وري جيارڻ لاءِ پاڻ پتوڙيندا آهيو. توهان مهمانن جي آڌرڀاءُ ۽ خدمت ڪندا آهيو ۽ ضرورتمندن جي مدد ڪندا آهيو. منهنجي جان! ائين ٿي نٿو سگهي."(4) خدا اهڙي ريچڪي انداز ۾ عمل ڪونہ ڪندو آهي. حضرت خديجہ رضي الله تعاليٰ عنها صلاح ڏني تہ انهن کي منهنجي سوٽ ورقہ بن نوفل سان مشورو ڪرڻ گهرجي، جيڪو ان وقت عيسائي ۽ آسماني

صحيفن جو عالم هيو. ورقہ کي ڪنهن بہ قسم جو مبالغو ڪونہ ٿيو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تي بہ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ٻين نبين سڀني جي خدا طرفان وحي نازل ٿي آهي ۽ پاڻ عرب قوم ڏانهن الاهي پيغمبر ٿي ويا آهن. آخرڪار ڪجهہ سالن جي عرصي کان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي پڪ ٿي وئي تہ معاملو ائين ئي آهي ۽ پاڻ قريشن آڏو تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون ۽ انهن جي پنهنجي ٻولي ۾ آسماني ڪتاب پيش ڪيائون.

بهرحال، توريت جي برخلاف، جيئن بائيبل ۾ بيان ٿيل آهي تہ اهو طورسينا تي هڪڙي ئي مرحلي ۾ پوري جو پورو حضرت موسيٰ عليه السلام تي نازل ٿيو هيو. قرآن شريف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تي 23 سالن جي عرصي ۾ ٿورو ٿورو ٿي آيتن، سورتن جي صورت ۾ نازل ٿيو. قرآن شريف جو ائين ٿورو ٿورو نازل ٿيڻ هڪڙو ڏکيو ۽ وقت طلب عمل هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم فرمائيندا هيا. "مون تي جڏهن بہ وحي نازل ٿيندي آهي تہ مون تي وجداني ڪيفيت طاري ٿي ويندي آهي ۽ ائين محسوس ٿيندو آهي ڄڻ منهنجي بدن مان ساهہ کي نپوڙي ڪڍيو پيو وڃي."(5) کين الاهي پيغام کي ڏيان سان ٻڌڻو پوندو هيو ان جو مشاهدو ڪرڻ ۽ اهميت سمجهڻ جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ کين جدوجهد ڪرڻي پوندي هئي، جو تہ پيغام اڪثر واضح ۽ زباني طور ڳالهائڻ واري انداز ۾ نازل ڪونہ ٿيندو هيو. پاڻ فرمائيندا هيا تہ ڪڏهن ڪڏهن الاهي پيغام جو تت چٽو هوندو هيو. کين جبرائيل عليه السلام ڏسڻ ۾ ايندو هيو ۽ ٻڌندا هيا تہ اهو ڇا چئي رهيو آهي. پر ڪڏهن ڪڏهن وحي سخت ڏکي ۽ اڻ چٽي هوندي هئي: "ڪڏهن ڪڏهن اها مون تي ڪنهن گهنٽي جي واڄٽ وانگر ايندي آهي ۽ اها منهنجي لاءِ ڏکي ڳالهہ هوندي آهي؛ جڏهن پيغام کي مان سمجهي ويندو آهيان تہ گهنٽين جو واڄٽ ختم ٿي ويندو آهي."(6) سيرت نگاري جي دور جا پهريان سيرت نگار کين وحي کي اهڙي ڏيان سان ٻڌندڙ ڏيکارين ٿا جنهن کي شايد اسان وجد سڏيون، بلڪ ائين جيئن ڪو شاعر نظم ٻڌڻ جي مرحلي کي پنهنجي ذهن جي لڪل گوشن مان آهستي آهستي طاري ٿيندي بيان ڪري. قرآن شريف ۾ خدا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي هدايت ڪري ٿو تہ بي ربط مطلب کي ڏيان سان ٻڌي ۽ اهڙي نموني سان جنهن کي وردسورٿ (wordsworth) "ڏاهپ واري اطاعت گذاري" سڏي ٿو.(7) ان کي لفظن تي زور ڏيڻ لاءِ يا ان مان ڪنهن خاص ذهني مطلب لاءِ تڪڙ ڪرڻ نہ گهرجي، جيستائين حقي مقصد پنهنجو پاڻ کي پنهنجي مناسب وقت تي ظاهر ڪري:

> "وحي جي لفظن کي ورجائڻ ۾ پنهنجي زبان کي تڪڙ ۾ نہ چور: تون ياد ڪرڻ جي جلدي ۾ قرآن سان گڏ پنهنجي زبان نہ چور. بيشڪ ان کي (تنهنجي دل ۾)محفوظ ڪرڻ ۽ پڙهڻ اسان جي ذمي آهي. پوءِ جڏهن اسان ان کي پڙهي بيهون ان وقت ان پڙهيل جي (پنهنجي

سموري ڏيان سان) اتباع ڪر. پوءِ ان جون باريڪيون (مطلب) توتي ظاهر فرمائڻ اسان جي ذمي آهي." (سورت القيامة آيت 16 کان 19)

سموري تخليقي صلاحيت وانگر، اهو هڪڙو ڏکيو مرحلو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم سڪتي جي حالت ۾ اچي ويندا هيا ۽ ڪڏهن ڪڏهن لڳندو هيو تہ هوش گم ٿي ويو اٿن: سردي جي ڏينهن ۾ بہ پگهر ۾ شرابور ٿي ويندا هيا ۽ اڪثر پيڙجڻ وانگر اندر نپوڙجندو محسوس ٿيندو هين، جيڪو کين پنهنجو مٿو مبارڪ گوڏن ۾ وجهي ويهڻ تي مجبور ڪري ڇڏيندو هيو. اها اهڙي حالت هئي جيڪا سندن همعصر يهودي صوفي اختيار ڪندا هيا، جڏهن اهي احساس ۽ شعور جي ڪنهن متبادل حالت ۾ اچي ويندا هيا - توڙي جو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ان کي سمجهي ڪونہ سگهيا.

اها ڪا عجيب ڳالهہ ڪونهي تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم وحي جي نازلات کي هڪڙي سخت ذميواري وارو محسوس ڪيو: پاڻ نہ صرف پنهنجن ماڻهن لاءِ هڪڙي نئين سياسي نظام ذريعي ڪم ڪري رهيا پر پاڻ هرزماني جي لاءِ موزون هڪڙي عظيم روحاني ۽ معنوي قاعدي کي بہ سهيڙي رهيا هيا. کين يقين هيو تہ پاڻ الله جي ناقابل ڪلام کي عربي ٻولي ۾ پيش ڪري رهيا هيا ڇو تہ قرآن شريف کي اسلام ۾ اهڙي روحاني مرڪزي حيثيت حاصل آهي جيئن گوشت پوست (لاگوس) واري حضرت عيسيٰ عليه السلام کي عيسائيت ۾ آهي. اسان ٻئي ڪنهن بہ وڏي مذهب جي بانيڪار جي مقابلي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم بابت گهڻو ڪجهہ ڄاڻون ٿا، ۽ قرآن شريف ۾ جنهن جي آيتن ۽ سورتن جي صحيح صحيح تاريخن مطابق نشاندهي ڪري سگهجي ٿي، اسان ڏسي سگهون ٿا تہ سندن فڪري انداز پنهنجي دائري ۾ اچا وڌيڪ عالمگير حيثيت اختيار ڪندي ڪيئن اسريو ۽ ترقي ڪيائين. کين جيڪا بہ ذميواري ادا ڪرڻي هئي يا ڪم سهيڙڻو هيو اهو سڀ جو سڀ گڏ ٿي ڪونہ مليو پر اهو وحي ذريعي انهن ڏانهن ٿورو ٿورو ٿي نازل ٿيو هيو، موقعن جي داخلي ۽ منطق جي ڳوڙهي سمجهہ مطابق قرآن شريف ۾ اسان کي اسلام جي ابتدائي دور جي واقعہ در واقعہ تشريح ملي ٿي، جيڪا مذهبي تاريخ ۾ بيمثال آهي. انهيءَ مقدس ڪتاب ۾ لڳي ٿو تہ الله پيدا ٿيندڙ حالت تي تبصرو ڪري ٿو: اهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تي ٿيندڙ ڪجهہ اعتراضن جو جواب ڏئي ٿو جهاد جي اهميت بيان ڪري ٿو يا ابتدائي مسلمان برادري (امت) منجهہ ڪنهن تڪرار بابت ڄاڻ ڏئي ٿو ۽ انساني زندگي جي الوهي جهت (طرف) ڏانهن اشارو ڪري ٿو. اهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تي انهيءَ صورت ۾ نازل ڪونہ ٿيو هيو جنهن ترتيب ۾ اڄ اسان پڙهون ٿا پر موقعي مناسبت جي نموني ۾ نازل ٿيو هيو تہ جيئن پاڻ انهن جي داخلي منطق يا ڳوڙهي معنيٰ سمجهن. جڏهن بہ ڪا آيت نازل ٿيندي هئي تہ جيئن تہ پاڻ لکي پڙهي ڪونہ سگهندا هيا تنهن ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ان

تلاوت ڪندا هيا. مسلمان ان کي دل سان ٻڌي ياد ڪندا هيا ۽ جيڪي لکيل پڙهيل هيا اهي انهن کي لکندا هيا. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي رحلت کان ڪي ويهہ سال پوءِ سرڪاري طور قرآن شريف جو پهريون گڏ ٿيل نسخو پڌرو ڪيو ويو هيو. ان ترتيب مطابق وڏيون سورتون شروع ۾ ۽ ننڍيون سورتون آخر ۾ رکيون ويون. قرآن شريف جي اها ترتيب ڪلام الاهي کي سمجهڻ ۾ ڪا ڏکيائي پيدا ڪونہ ٿي ڪري ڇوتہ قرآن شريف ڪو (انسان جو لکيل) فڪري مقالو يا بحث جو مضمون ڪونہ آهي جو ان جي لاءِ ترتيب جي ضرورت هجي. ان جي بجاءِ اهو مختلف موضوعن جو ذڪر ڪري ٿو: هن دنيا ۾ خدا جو حاضر ناظر هجڻ، نبين سڳورن جي زندگين جا حالات ۽ قيامت جو ڏينهن. عربي ٻولي جي خوبصورتي کان اڻ واقف مغربي دانشور کي شايد قرآن شريف ۾ ساڳي ڳالهہ جو وري وري ورجاءُ نظر اچي ۽ اهو ان کان بيزاري محسوس ڪري، ان ۾ هڪڙي مقصد لاءِ ڪيترائي دفعا ذڪر ڪيوويو آهي، پر قرآن شريف نجي طور ڏسڻ جي مقصد لاءِ نازل ڪونہ ٿيو هيو پر ماڻهن ۾ پڙهي ٻڌائڻ لاءِ هيو. جڏهن مسلمان مسجد شريف ۾ قرآن شريف جي تلاوت ٻڌندا آهن تہ انهن کي پنهنجي دين جي سموري مرڪزي اصولن جي ياد تازي ٿي ويندي آهي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جڏهن مڪي ۾ تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي تہ کين پنهنجي ذميواري جي ڪردار جو صرف پوروپُنو تصور هيو. کين اهو يقين ڪونہ هيو تہ پاڻ ڪنهن نئين عالمگير مذهب جو بنياد وجهي رهيا آهن پر کين اهو محسوس ٿيندو هيو تہ پاڻ قريشين ڏانهن خداءِ واحد جو پراڻو مذهب پيش ڪري رهيا آهن. شروع ۾ پاڻ اهو بہ ڪونہ ٿي سوچيائون تہ کين ڪو ٻين عرب قبيلن آڏو تبليغ ڪرڻي پوندي پر صرف مڪي وارن ۽ ان جي پسگردائي وارن ماڻهن کي تبليغ ڪرڻي پوندي.(8) شروع ۾ کين مذهبي حڪومت قائم ڪرڻ جو خواب خيال بہ ڪونہ هيو ۽ نہ وري کين خبر هئي تہ مذهبي حڪومت ڇا ٿيندي آهي. شهر ۾ سندن ڪوبہ سياسي ڪردار ڪونہ هوندو هيو پر سندن ڪم هڪڙي تنبيهہ ڪرڻ واري وارو هوندو هيو.(9) الله تعاليٰ کين قريشين کي انهن جي خرابين کان آگاهہ ڪرڻ لاءِ موڪليو هيو. بهرحال، سندن ابتدائي پيغام ۾ قيامت جي ڏينهن جو ذڪر ڪونہ هيو پر اهو هڪڙي اميد جو پيغام هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي قريشن آڏو الله جي موجودگيءَ کي ثابت ڪرڻو ڪونہ هيو. اهي سيئي ڪنهن حد تائين الله کي مڃيندا هيا، جيڪو زمين ۽ آسمان جو خالق هيو ۽ گهڻا تہ ان کي اهو ئي خدا مڃيندا هيا جنهن جي يهودي ۽ عيسائي عبادت ڪندا هيا. ان جو موجود هجڻ تسليم ٿيل هيو. جيئن الله تعاليٰ پاڻ ابتدائي سورتن مان هڪڙي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي چوي ٿو:

> "۽ جيڪڏهن تون انهن کان پڇين تہ ڪنهن ناهيا آسمان ۽ زمين ۽ ڪم ۾ لڳايائين سج ۽ چنڊ تہ ضرور چوندا الله.... ۽ جيڪڏهن تون انهن کان پڇين تہ آسمان کان پاڻي ڪنهن لاٿو پوءِ ان جي ذريعي زمين

آباد (جيئري) ڪيائين. ان جي مرڻ (غير آباد ٿيڻ) بعد تہ ضرور چوندا الله. (سورت العنڪبوت آيت 61 کان 63)

اصل مسئلو اهو هيو تہ قريشي ان دين جي عملي صورتن جي باري ۾ ڪونہ سوچيندا هيا. خدا انهن مان هرهڪ کي مَنِي جي هڪڙي ڦڙي مان پيدا ڪيو هيو جيئن پهرين پهرين وحي ۾ بہ اهو چٽو ٿيل هيو. انهن جو زندگيءَ جي بقاء ۽ کاڌ خوراڪ لاءِ خدا تي ئي انحصار هيو ۽ پوءِ بہ اهي خودڪفيلي ۽ غيرحقيقي سوچ مطابق پاڻ کي دنيا جو مرڪز سمجهندا هيا.(10) تنهن ڪري اهي هڪڙي سٺي عرب معاشري جي فردن طور پنهنجون ذميواريون قبول ڪرڻ لاءِ تيار ڪونہ هيا.

نتيجي ۾ قرآن شريف جي ابتدائي آيتن ۾ قريشن کي خدا جي رحم کان خبردار ٿيڻ جي تلقين ڪئي وئي، اهو رحم جيڪو کين جنهن پاسي بہ نظر ڦيرائيندا تہ ڏسڻ ۾ ايندو. ان کان پوءِ پنهنجي نئين ڪاميابي جي باوجود انهن کي احساس ٿيندو تہ اهي ان (خدا) آڏو ڪيترين شين لاءِ محتاج آهن. فطري نظام جي خالق مٿان پنهنجي مڪمل انحصار کي تسليم ڪندا:

"انسان کي حيف هجي ڪيڏو نہ ناشڪرو آهي. ان کي ڪهڙي شي مان ٺاهيائين. پاڻي جي ڦڙي مان ان کي پيدا ڪيائين. پوءِ ان کي مختلف انداز تي رکيائين. پوءِ ان تي واٽ آسان بڻايائين. پوءِ ان کي موت ڏنائين پوءِ ان کي قبر ۾ رکايائين. پوءِ جڏهن گهريائين ان کي ٻاهر ڪڍيائين. هرگز نہ! ان اڃا تائين پورو نہ ڪيو جيڪو ان کي حڪم هيو. پوءِ انسان کي گهرجي تہ پنهنجي طعام جي طرف ڏي ڏسي. (جو) اسان چڱي طرح پاڻي وڌو. پوءِ زمين کي خوب چيريوسين. پوءِ ان ۾ اناج ڄمايوسين. ۽ انگور ۽ گاهہ ۽ زيتون ۽ کجي ۽ گهاٽا باغيچا. ۽ ميوا ۽ چراگاهہ. توهان جي فائدي جي واسطي ۽ توهان جي جانورن لاءِ." (عبس آيت 17 کان 32)

تنهن ڪري خدا جي موجودگيءَ تي بحث ڪونهي. قرآن موجب "ڪافر" اسان جي سمجهہ وارو دهريو ڪونہ آهي جيڪو خدا کي نٿو مڃي، پر اهو جيڪو ناشڪرو آهي يعني اهو جيڪو چٽي طرح ڏسندو هجي تہ ان تي الله تعاليٰ جون ڪيتريون نعمتون آهن پر انهن نعمتن کي مڃڻ کان انڪاري هجي ۽ خدا جو شڪر ادا نہ ڪري

قرآن شريف قريشين کي ڪا نئين ڳالهہ ڪونہ سيکاري رهيو هيو. دراصل اهو اڳ معلوم ٿيل ڳالهين جي ياد ڏهاني ڪرائڻ جي دعويٰ ڪري ٿو جن کي اهو واضح يڪسانيت سان پيش ڪري ٿو. اڪثر ڪري قرآن شريف ڪنهن موضوع کي هڪڙي محاوري سان بيان ڪري ٿو. جيئن: "ڇا توهان ڪونہ ڏٺو...؟" يا "ڇا توهان کي خبر ڪونهي...؟" خدا جو ڪلام ڪٽي مٿي ۽ الڳ ٽلڳ ويهي احڪام جاري ڪونہ ڪري رهيو هيو پر اهو قريشن سان ڳالهہ ٻولهہ ڪرڻ واري انداز ۾ مخاطب ٿي رهيو هيو. مثال

طور اهو انهن کي ياد ڏياري ٿو تہ ڪعبت الله شريف، جيڪو الله جو گهر (بيت الله) آهي، انهن جي ڪاميابي جو گهڻو سبب آهي، جيڪو واقعي خدا سان هڪڙو تعلق رکندڙ هيو. قريشن کي ان مقدس زيارت گاهہ جو طواف ڪرڻ سان وڏي عقيدت هئي پر جڏهن اهي پاڻ کي يا پنهنجين مادي ڪاميابين کي پنهنجي زندگي جو محور بڻائي ڇڏيندا هيا تہ اهي انهن پراڻين مذهبي رسمن جي ادائگي جي مقصد کي وساري ڇڏيندا هيا. انهن کي فطري دنيا ۾ خدا جي طاقت ۽ ڀلاين جي نشانين کي ڏسڻ گهربو هيو. جيڪڏهن اهي خدا جي رحم واري صفت کي پنهنجي معاشري ۾ قائم ڪرڻ ۾ ناڪام ٿيندا تہ اهي شين جي اصلي حقيقت کان بہ هٽي ويندا. تنهن ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ابتدائي مسلمانن کي ڏينهن ۾ ٻہ ڀيرا خدا جي حضور ۾ سجدو ڪرڻ لاءِ تاڪيد ڪيو. اهو خارجي عملي طريقو مسلمانن لاءِ روحاني اُنسيت پيدا ڪرڻ ۽ پنهنجين زندگين کي نئين سر ڍنگ ڏيڻ ۾ مددگار ثابت ٿيو. نتيجي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي دين تي "اسلام" نالو پئجي ويو يعني الله تعاليٰ آڏو هر مسلمان طرفان سر تسليم ڪرڻ: هر مسلمان، چاهي اهو مرد هيو يا عورت، ان پاڻ کي مڪمل طور خالق جي آڏو مٿو نوڙائي پيش ڪيو. قريشين جڏهن مسلمانن کي نماز پڙهندي ڏٺو تہ ششدر ٿي ويا: انهن کي اها ڳالهہ قابل قبول ڪونہ هئي تہ قريش جي مغرور خاندان جو ماڻهو پنهنجي پڻيان صدين جي بدوي خودمختياري جو فخر رکڻ جي باوجود ائين غلامن وانگر زمين تي عاجزي ۾ مٿو ٽيڪڻ لاءِ تيار ٿي ويندو. تنهن ڪري مسلمانن کي شهر جي چوڌاري تنگ گهاٽين ۾ لڪي ڳجهي نموني سان نماز ادا ڪرڻي پوندي هئي. قريشين جي رد عمل ظاهر ڪيو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم درست نموني سان انهن جي نبض سڃاڻي ورتي آهي.

عملي حوالن سان اسلام جو مطلب اهو هيو تہ هڪڙو منصفاڻو ۽ مساوات وارو معاشرو قائم ڪرڻ مسلمانن جو فرض آهي، جنهن ۾ غريب ۽ لاچار سان سهڻو سلوڪ ڪيو وڃي. قرآن شريف جو ابتدائي اخلاقي پيغام سولو سادو آهي: ڌن دولت گڏ ڪرڻ ۽ ذاتي خوشحالي جو بندوبست ڪرڻ غلط آهي، ڀلائي ان ۾ آهي تہ پنهنجي ملڪيت مان پابندي سان غريبن کي حصو ڏئي معاشرتي دولت جي ايمانداري سان ورهاست ڪئي وڃي.(11) نماز سان گڏ زڪوات ادا ڪرڻ اسلامي عملن جا ٻہ اهم رڪن آهن. عبراني پيغمبرن وانگر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۾ بہ اهڙن اخلاقن جي تبليغ ڪئي جن کي اسان هڪڙي خدا جي عبادت ڪرڻ جي حوالي سان سوشلسٽ قرار ڏئي سگهون ٿا. خدابابت ڪي پڪا پختا عقيدا موجود ڪونہ هيا: دراصل قرآن شريف دينياتي خيال آراين کي شڪ جي نگاهہ سان ڏسي ٿو ۽ شين بابت پنهنجا عقلي اندازا لڳائڻ کي رد ڪري ٿو جن کي ماڻهوءَ لاءِ سمجهڻ ۽ ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونهي. جسماني صورت اختيار ڪري اچڻ ۽ تثليث وارا عيسائي عقيدا لڳي ٿو تہ عقلي اندازي جا وڏا مثال آهن. انهن خيالن کي مسلمانن ڪفراڻا نظريا سمجهيو. ان

جي بجاءِ جيئن يهوديت ۾ هيو خدا کي هڪڙي اخلاقي معيار طور ورتو ويو. يهودين يا عيسائين ۽ انهن جي صحيفن سان ڪو عملي لاڳاپو نہ هجڻ ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تاريخي وحدانيت جي اصلي خلاصي وارو رستو اختيار ڪيو.

بهرحال، قرآن شريف ۾ الله تعاليٰ کي ي هـ و هـ (يهواهـ) جي مقابلي ۾ وڌيڪ غير شخصي ڏيکاريو ويو آهي. ان ۾ بائيبل واري خدا جي جذبات يا ريچڪ موجود ڪونهي. اسان صرف فطرت جي نشانين ۾ خدا جي هڪڙي جهلڪ ڏسي سگهون ٿا ۽ اهو ايترو تہ ماورا آهي جو اسان ان جي باري ۾ صرف تمثيلي نموني ۾ ڳالهائي سگهون ٿا.(12) تنهن ڪري قرآن شريف وري وري مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو تہ اهي دنيا کي خدا جي جلوي طور ڏسن: انهن کي گهرجي تہ طبعي دنيا کان اڳتي اصل هستي جي ڪامل طاقت ۽ ماورا حقيقت، جيڪا مڙني شين ۾ سرايت ڪري ٿي، کي ڏسڻ لاءِ تصوراتي ڪوشش ضرور ڪن. مسلمانن کي هڪڙي علامتي يا رسمي عقيدي جي آبياري ڪرڻي هئي:

> "بيشڪ آسمانن ۽ زمين جي پيدائش ۽ رات ۽ ڏينهن جو بدلجي اچڻ ۽ ٻيڙي جيڪا درياء ۾ ماڻهن کي فائدي ڏيڻ لاءِ هلندي آهي ۽ هي تہ الله آسمان مان پاڻي وسائي مئل زمين کي ان سان جياريو ۽ زمين ۾ هر قسم جا جانور پکڙيائين ۽ هوائن جي گردش ۽ اهو ڪڪر جيڪو آسمان ۽ زمين جي وچ ۾ حڪم جو فرمانبردار ٿيل آهي، انهن سڀني ۾ عقلمندن جي لاءِ ضرور نشانيون آهن."(سورت بقر آيت 164)

قرآن شريف ۾ ڪيترين ئي جاين تي خدا جي "پيغام"، يا "نشانين"، جي تفسير ڪرڻ لاءِ عقل جي استعمال تي زور ڏنو ويو آهي. مسلمانن کي پنهنجي عقلي صلاحيت کي دٻائڻ جي بجاءِ تجسس ۽ توجهہ سان دنيا تي غور ڪرڻو آهي. انهي رويي جي ڪري ئي ٿيو جو بعد ۾ مسلمان فطري سائنس جي هڪڙي شاندار روايت ٺاهڻ جي قابل ٿي ويا، جنهن کي مذهب جي لاءِ ڪڏهن بہ اهڙو خطرو ڪونہ سمجهيو ويو جيئن عيسائيت ۾ هيو. فطرت جي نظارن جي مطالعي مان ظاهر ٿيو تہ ان ۾ ماورائي جوڙجڪ ۽ ذريعو (ماخذ) موجود آهي، جنهن کي اسان صرف نشانين ۽ علامتن ۾ بيان ڪري سگهون ٿا: ايستائين جو نبين سڳورن جي تذڪرن، قيامت جي ڏينهن بابت ۽ بهشت حاصل ٿيڻ وارين نعمتن جي لفظي معنيٰ ۾ تشريح ناهي ڪرڻي پر هڪڙي بالا و برتر ۽ ناقابل بيان هستي جي علامتي حوالن طور ڪرڻي آهي.

سمورين وڏين نشانين مان خود قرآن شريف هڪڙي عظيم نشاني آهي: دراصل ان جي انفرادي جملن کي آيت سڏيو ويندو آهي. مغرب وارن کي قرآن شريف هڪڙو ڏکيو ڪتاب لڳندو آهي پر ان جو وڏو سبب ترجمي جو مسئلو آهي. عربي ٻولي خاص طور تي ترجمي ڪرڻ ۾ ڏکي ٻولي آهي. مثال طور ايستائين جو عربي ۾ لکيل عام ادب ۽ سياستدانن جا رٽيل پٽيل بيان بہ جڏهن انگريزي ۾ ترجمو ڪبا آهن تہ اهي بناوٽي ۽ اوپرا لڳندا آهن، ۽ اها ڳالهہ قرآن شريف جي معاملي ۾ تہ ٻيڻي ڏکي ڳالهہ آهي جيڪو

انتهائي بليغ ۽ پيچيده گفتگو جي انداز ۾ لکيل آهي. خاص طور تي ابتدائي سورتون الوهي اثر هيٺ ڇهيل ڇٽيل ۽ ٽڪرا ٽڪرا ٿيل انساني ٻولي جو تاثر ڏين ٿيون. مسلمان اڪثر ڪري چوندا آهن تہ اهي جڏهن قرآن شريف ڪنهن ترجمي واري ٻولي ۾ پڙهندا آهن تہ اهي محسوس ڪندا آهن تہ ڄڻ اهي ڪو ٻيو مختلف ڪتاب پڙهي رهيا آهن. ڇوتہ ان ۾ عربي ٻولي وارو حسن ۽ سٽاءُ اڻ لڀ هوندو آهي. جيئن ان جي نالي جو مطلب آهي تہ ان جي وڏي آواز ۾ تلاوت ڪرڻي آهي ۽ ٻوليءَ جو صوتي اثر ئي ان جي اثر جو اهم حصو آهي. مسلمان چوندا آهن تہ اهي جڏهن مسجد شريف ۾ قرآن شريف جي تلاوت ٻڌندا آهن تہ اهي پاڻ کي الوهي پيغام جي خوبصورتي ۾ گم محسوس ڪندا آهن. بلڪل ائين جيئن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم حرا جبل تي حضرت جبرائيل عليه السلام جي پاڪر ۾ وڪوڙيل هيا يا افق تي پاڻ جنهن طرف بہ ڏنائون ٿي تہ ان کي اتي موجود ٿي ڏٺائون. اهو اهڙو ڪتاب ڪونہ آهي جنهن کي صرف ڪا معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ پڙهيو وڃي. الوهيت جو هڪڙو جذبو پيدا ڪرڻ ان جو مقصد آهي. تنهن ڪري ان کي تڪڙو تڪڙو ناهي پڙهڻو:

> ”۽ اهڙي طرح اهو قرآن عربي ٻولي ۾ نازل ڪيوسين ۽ ان ۾ قسمين قسمين عذاب جون تنبيهون (دڙڪا) دهراياسون تہ من اهي ڊڄن يا اهو (قرآن) انهن (جي دلين) ۾ ڪا سوچ پيدا ڪري. پوءِ الله سچو بادشاهہ (سمورن کان) مٿانهون آهي، ۽ قرآن (جي پڙهڻ ۾) تڪڙ نہ ڪر جيستائين ان جو لهڻ توڏانهن پورو نہ ٿئي، ۽ چئو اي (منهنجا) پالڻهار منهنجي علم ۾ اضافو ڪر.“ (سورت طٰهٰ آيت 113 ۽ 114)

مسلمانن جي دعوا آهي تہ قرآن شريف کي صحيح انداز ۾ پڙهڻ جي ذريعي هڪڙي حتمي حقيقت ۽ طاقت واري اختياري جو روحاني سڪون (سرور) ملندو آهي جيڪا انساني دنيا جي فاني ۽ بي بقا ظاهر کان پردي ۾ آهي. تنهن ڪري قرآن شريف جي تلاوت هڪڙو روحاني ضابطو آهي جنهن کي عيسائي مشڪل سمجهندا. ڇو تہ انهن وٽ ڪا الوهي زبان ڪونهي، يعني اهڙي نموني ۾ جيئن عبراني، سنسڪرت ۽ عربي ٻوليون يهودين، هندن ۽ مسلمانن لاءِ الوهي ٻوليون آهن. بس عيسيٰ (مسيح) عليه السّلام خدا جو قول آهي باقي يوناني عهدنامہ جديد ۾ اهڙي ڪا تقديس ڪونهي. البت يهودين لاءِ توريت اهڙي حيثيت رکي ٿي. بائيبل جا پهريان پنج ڪتاب پڙهڻ جي دوران اهي رڳو صفحن تي ئي نظر ڪونہ ڊوڙائيندا آهن. اهي لفظن کي وري وري وڏي آواز ۾ اچاري ڪلام جو مزو وٺندا آهن تہ خدا خود پاڻ کي طورسينا تي حضرت موسيٰ عليه السلام آڏو ظاهر ڪرڻ وقت اهي لفظ ادا ڪيا هيا. ڪڏهن ڪڏهن اهي اڳتي پوئتي جهومندا آهن جيئن ڪو شعلو هوا ۾ لهرائيندو آهي. بنا شڪ جي بائيبل کي انهيءَ انداز ۾ پڙهڻ وارا يهودي ان ڪتاب جو ترجمو گهڻو مختلف نموني ۾ ڪندا آهن جنهن کان عيسائي آشنا ڪونہ آهن.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي ابتدائي سيرت نگارن عربن طرفان محسوس ڪيل حيرت ۽ صدمي کي مسلسل بيان ڪيو آهي. جڏهن عربن پهريون ڀيرو قرآن شريف ٻڌو. ڪيترا تہ ٻڌڻ سان ئي مسلمان ٿي ويا. اهو تسليم ڪيائون تہ اهڙي ٻوليءَ جي غيرمعمولي خوبصورتي صرف خدا ئي تخليق ڪري سگهي ٿو. نئون مسلمان اڪثر ڪري الوهي غلبي جي اثر جو تجربو بيان ڪندو هيو جيڪو نيون امنگون اُڀاري ڇڏيندو هيو ۽ احساسن جي هڪڙي ٻوڏ آڻي ڇڏيندو هيو. ٹريشن جي نوجوان حضرت عمر بن خطاب رضي الله تعاليٰ عنہ جي معاملي ۾ بہ ائين ٿيو هيو جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو پهريان سخت مخالف هيو. اهو پراڻي بت پرستي واري مذهب لاءِ پاڻ گهورينڌڙ هيو ۽ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي قتل ڪرڻ لاءِ تيار هيو. پر ان مسلمان، خدا جي قول حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تصور ذريعي مذهب مٽائي اسلام قبول ڪونہ ڪيو هيو پر اهو قرآن شريف ٻڌي مسلمان ٿيو هيو. ان جي مذهب تبديل ڪرڻ جي باري ۾ بہ واقعا مشهور آهن، جيڪي بيان ڪرڻ جي لائق آهن. پهريون واقعو اهو آهي تہ حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ پنهنجي ڀيڻ جي ڳولا ۾ ان جي گهر اچي پهتو جيڪا لڪ ڇپ ۾ مسلمان ٿي وئي هئي. اتي هڪڙي نئين سورت جي تلاوت ٻڌائين. "اها ڪهڙي بيهودي ڳالهہ آهي؟" اهو جيئن ئي گهر ۾ گهري آيو تہ ڪاوڙ ۾ رڙيون ڪرڻ لڳو ۽ ويچاري فاطمہ کي فرش تي ڌڪو ڏئي ڪيرائي مارڻ لڳو. پر جڏهن ان ڏٺو تہ ان جي ڇهري مان رت وهي رهيو هيو تہ اهو شايد شرم محسوس ڪرڻ لڳو ڇو تہ ان جي منهن مان ائين لڳي رهيو هيو. ان لکيل ٽڪرو هٿ ۾ کنيو جنهن کي تلاوت ڪندڙ مسلمانن گوڙ گهمسان دوران ڪيرائي وڌو هيو. جيئن تہ حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ گهٽن قريشن وانگر لکيل پڙهيل هيو ۽ ادبي ماڻهو هيو ان اهو پڙهڻ شروع ڪيو. حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ برزبان عربي شاعري ڪرڻ ۾ وڏي خداداد صلاحيت رکندڙ هيو ۽ ٻيا شاعر ٻولي جي ناهہ نوهہ ۽ جوڙجڪ لاءِ ان سان مشورو ڪندا هيا، پر ان کي قرآن شريف جهڙي لکت سان ڪڏهن بہ واسطو ڪونہ پيو هيو. ان عجب مان پاڻ سان ڳالهائيندي چيو "اهو ڪلام ڪيڏو تہ سهڻو ۽ شاندار آهي". اهو پڙهڻ سان هڪدم الله جي نئين دين کي مڃي ورتائين.(13) لفظن جي خوبصورتي ان جي نفرت ۽ تعصب جي تهہ تائين اهڙي زوردار اثر سان پهچي وئي هئي جو ان جو هوش ئي اڏامي ويو. اسان سيني کي بہ اهڙو تجربو ٿيندو رهندو آهي جڏهن ڪو نظم جذبا جاڳائي سوچ جي گهرائي ۾ گهر ڪري ويندو آهي.

حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ جي باري ۾ مسلمان ٽيڻ جي ٻي ڳالهہ اها ڪئي وئي آهي تہ اهو هڪڙي رات ڪعبت الله شريف ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم سان منهن مقابل ٿي ويو جيڪي ڪعبت الله شريف جي عمارت جي ٻرسان قرآن شريف جي تلاوت ڪري رهيا هيا. حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ اهو سوچيندي تہ ٻڌڻ سان اهو ڪيس وٺي ٿو اهو ڪعبت الله شريف جي غلاف ۾ اندران اندران

سرڪندو سڌو اچي پيغمبر صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سامهون لڪي بيهي رهيو. جڏهن حضور صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم هيئن چيو "اسان جي وچ ۾ سواءِ ڪعبت الله شريف جي غلاف جي ٻيو ڪجهہ بہ حائل ڪونہ آهي" تہ حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ جا سيئي لڪڻ وارا حيلا ختم ٿي ويا. پوءِ عربي ٻوليءَ جي جادو پنهنجو ڪم ڪيو: "مون جڏهن قرآن شريف ٻڌو تہ منهنجي دل نرم ٿي وئي ۽ مان روئڻ لڳس ۽ اسلام منهنجي اندر ۾ داخل ٿي ويو."(14) اهو قرآن شريف جوئي معجزو آهي جنهن خدا کي ڪٿي پري رکڻ جي بجاءِ هر ايمان واري جي ذهن ۽ دل ۾ وسائي ڇڏيو.

حضرتؓ عمر رضي الله تعاليٰ عنہ ۽ ٻيا مسلمان جن قرآن شريف ٻڌڻ جي ڪري اسلام قبول ڪيو هيو. انهن جي تجربي کي انهي مهارت واري تجربي سان پيٽي سگهجي ٿو جنهن کي جارج اسٽينر (George Steiner) پنهنجي ڪتاب "ريئل پريزنس: از ديئر ائني ٿنگ ان واٽ وئي سي؟" (Real Presence:Is there anything in what we say?) ۾ بيان ڪيو آهي. اهو ان بابت ڳالهائي ٿو جنهن کي اهو "سنجيدو فن، ادب ۽ موسيقي" سڏي ٿو جيڪي "اسان جي وجود جي رازن بابت سوال ٿا اٿارين". اهو غلبو آهي يا بشارت جيڪا "اسان جي شعور جي ننڍڙي حصي" ۾ گهري اچي ٿي ۽ اسان کي فوري طور تي هدايتون ڏئي ٿي: "پنهنجي زندگي کي بدلايو!" اهڙي دعوت کان پوءِ اسان جي شعور جو اهو حصو "بلڪل ساڳي نموني ۾ پريل ڪونہ ٿو رهي جيئن اهو اڳ ۾ هيو."(15) لڳي ٿو تہ حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنہ وانگر ٻين مسلمانن بہ احساس جي هڪڙي ساڳي خلل جو تجربو ڪيو هيو. اهميت جو هڪڙو جهنجهوڙيندڙ ۽ هوراڪورا ڪندڙ احساس، جنهن انهن کي روايت پسند ماضي سان ناتا ٽوڙڻ جي قابل ڪيو. اسلام قبول نہ ڪرڻ وارا قريشي بہ قرآن جي حوالي سان متضاد رايا رکندا هيا. ڇو تہ اهو انهن کي سمورن ڄاتل سڃاتل قاعدن ۽ ضابطن کان بالاتر لڳندو هيو: ان ۾ ڪنهن شاعر يا پوپي طرفان اتساهہ پيدا ڪرڻ واري ڪابہ ڳالهہ ڪونہ هئي، نہ وري اهو ڪنهن جادوگر جو منتر هيو. ڪجهہ روايتن مان معلوم ٿئي ٿو تہ شديد ترين مخالف قريشي بہ جڏهن ڪنهن سورت جي تلاوت ٻڌندا هيا تہ انهن کي ڌڪٽي وٺي ويندي هئي. اهو ائين آهي ڄڻ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم مڪمل طور تي هڪڙي نئين ادبي ڳالهہ ايجاد ڪئي هئي. جنهن جي لاءِ ماڻهو تيار ڪونہ هيا ۽ جنهن ٻين کي لرزائي ڇڏيو هيو. قرآن شريف جي انهي تجربي کان سواءِ اها نهايت اڻ ٿيڻي ڳالهہ آهي جو اسلام پنهنجون پاڙون پختيون ڪري سگهي ها. اسان کي خبر آهي تہ اسرائيلين کي پنهنجي پراڻن مذهبي عقيدن سان ناتو ٽوڙي وحدانيت کي قبول ڪرڻ ۾ 700 سال لڳا هيا پر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم صرف ٽيويهہ سالن ۾ انهي ڏکئي ڪم کي مڃرائڻ لاءِ عربن جي مدد ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي پيغمبرانہ شخصيت ۽ قرآن شريف جو متن مذهب ۽ ادب جي تاريخ ۾ بي مثال مقام رکن ٿا.

پنهنجي نبوت جي پهرين سالن دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم نوجوان لڏي مان گهڻن کي اسلام ڏانهن مائل ڪري ورتو جيڪي مڪي جي سرمايہ داراڻي ماحول ۾ چڙواڳي جو شڪار ۽ پريشان هيا. انهن کان علاوه ڏتڙيل طبقن جابہ ڪيترائي ماڻهو الله جي نئين دين ۾ شامل ٿيا. جن ۾ مرد، عورتون، غلام ۽ غريب خاندانن جا ماڻهو شامل هيا. ابتدائي ذريعن جي مطابق هڪڙي مرحلي تي ائين لڳي رهيو هيو تہ مڪي جا سڀئي ماڻهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم طرفان الله جي سچي دين کي قبول ڪري وٺندا. شاهوڪار ماڻهو جيڪي طبقاتي امتياز ۽ مرتبن کان گهڻو مطمئن هيا چاڻي واڻي ماٺ ۾ هيا ۽ جيستائين حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم مسلمانن کي انهن جي بت پرستي وارن ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ کان منع ڪونہ ڪئي تہ مڪي جي سرڪرده قريشين سان ڪوئي ڦڏو فساد ڪونہ ٿيو. چوتہ پنهنجي نبوت جي پهرين ٽن سالن دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پنهنجي پيغام جي وحداني طرز واري عمل تي گهڻو زور ڪونہ ٿي ڏنو ۽ ماڻهن گهڻو ڪري اِهو سمجهيو تہ اهي هميشہ وانگر الله تعاليٰ جي عبادت سان گڏوگڏ عربستان جي روايتي ديوتائن جي بہ پوڄا ڪندا رهندا. پر جڏهن پاڻ انهن قديم عقيدن کي بت پرستي چئي ننديڻ شروع ڪيائون تہ ڪيترائي ماڻهو راتو رات مخالف ٿي ويا ۽ اسلام هڪڙو ڪمزور ۽ ڏاڍ جو نشانو بڻجندڙ اقليتي فرقو ٿي ويو. اسان ڏٺو آهي تہ صرف اڪيلي خدا تي ايمان شعور جي هڪڙي تڪليف ده تبديلي جي تقاضا ڪري ٿو. ابتدائي عيسائين وانگر مسلمانن تي بہ "بي دين" هجڻ جي تهمت لڳي هئي. اهو عقيدو معاشري لاءِ خطرو آهي. مڪي ۾ جتي شهري تهذيب ڪا نئين ڳالهہ ڪونہ رهي هئي اتي قريش جي سموري مغرور لڏي لاءِ هڪڙي ڪمزور حاصلات لڳندي هوندي، انهن ماڻهن اهوئي خوف ۽ مايوسي محسوس ڪئي هوندي جيڪا عيسائين جي رت جي پياسن رومي شهرين محسوس ڪئي هوندي. قريشن کي اها ڳالهہ پنهنجن ابن ڏاڏن جي ديوتائن سان ناتا ٽوڙڻ وارو عمل ۽ نهايت خطرناڪ لڳي ۽ جلدئي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي پنهنجي زندگي خطري ۾ اچي وئي. مغربي دانشورن عام طور تي قريشن لاءِ انهي عقيدي جي پيچ ڊاهہ واري عمل کي "شيطاني آيتن" (satanic verses) واري مشڪوڪ واقعي سان پيٽيو آهي، جيڪو سلمان رشدي واري ڏکوئيندڙ معاملي کان پوءِ بدنام ٿي ويو آهي. حجاز جي عربن کي ٽن عربي ديوين سان تمام گهڻي عقيدت هئي: لات ۽ عزا جن جا مڪي جي ڏکڻ اوڀر طرف طائف ۽ نخلہ جي جاين تي پوڄا گهر هيا، ۽ منات جنهن جو ڳاڙهي سمنڊ ڪناري قديد جي جاء تي پوڄا گهر ٺهيل هيو. اهي ديويون جونو (Juno) يا پالس اٿين (Palls Athene) وانگر پوري طرح شخصي ٿيل ڪونہ هيون. انهن کي اڪثر ڪري بنات الله (خدا جون ڌيئرون) سڏيو ويندو هيو پر اها ڳالهہ پوري ترقي يافتہ ديوي لاءِ لازمي اشارو ڪونہ ٿي ڪري، عرب ڪنهن تعلق کي ظاهر ڪرڻ لاءِ اهڙا لاڳاپيل

اصطلاح استعمال ڪندا رهندا هيا: ائين بنات الضهر (لغوي طور قسمت جون ڏيئرون) جو سادو مطلب نياڳ يا قسمت جوڦيرو هيو. اهڙي طرح بنات الله جو اصطلاح بہ عام طور تي ڪا "الوهي هستي" هجڻ ڏانهن اشاري ڪرڻ لاءِ هيو. انهن ديوين جا ظاهري صورت وارا مجسما ٺهيل ڪونہ هيا پر هڪڙا وڏا پٿر کوڙيل هيا بلڪل اهڙا جيڪي قديم ڪنعاني استعمال ڪندا هيا. جن جي عرب ڪنهن اصل مروجہ طريقي واري پوڄا ڪونہ ڪندا هيا پر ڪنهن الوهي طاقت جو تصور ڪندا هيا. ڪعبت الله جي هجڻ سبب عربن جي جذباتي تصور ۾ مڪي وانگر طائف، نخلہ ۽ قديد جا پوڄا گهر بہ روحاني مرڪز ٿي ويا هيا. انهن جي ابن ڏاڏن گهٽو آڳاٽي زماني ۾ اتي پوڄا ڪئي هئي ۽ انهيءَ عمل تسلسل جي هڪڙي ڳوڙهي احساس کي قائم ٿي رکيو هيو.

شيطاني آيتن واري ڪهاڻي جو قرآن شريف ۾ ذڪر ٿيل ڪونهي ۽ نہ وري ڪنهن ابتدائي زباني يا لکت وارن ذريعن مان ذڪر ملي ٿو. اهڙي ڳالهہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي نهايت مُستَنَد سيرت جيڪا ابن اسحاق لکي آهي، ان ۾ بہ شامل ٿيل ڪونهي پر فقط ڏهين صدي جي تاريخدان ابو جعفرالطبري (وفات 923ع) جي ڪتاب ۾ آيل آهي. اهو بيان ڪري ٿو تہ ديوين واري عقيدي کي ترڪ ڪرڻ ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ سندن قبيلي جي وچ ۾ جيڪو ويڇو پيدا ٿي ويو هيو پاڻ ان ڪري گهڻو گهبرايل هيا. تنهن ڪري شيطان ان کان غلط جملا چورائي ورتا. جن ۾ ملائڪن وانگر انهن بنات الله سڏجندڙ ديوين کي بہ انسانن ۽ خدا جي وچ ۾ ٽياڪڙ ڪندڙ سڏيو ويو. انهن نام نهاد ۽ ڪوڙين "شيطاني آيتن" ۾ اهي ٽئي ديويون خدا سان برابري ڪندڙ تہ ڪونہ هيون پر گهٽ حيثيت واريون روحاني هستيون هيون، جيڪي انسانن جي پاران ان (خدا) کي سفارش ڪري سگهڻ جي حيثيت رکندڙ هيون. بهرحال، بعد ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي هدايوتہ شيطان طرفان چورايل لفظن کي قرآن جو حصو بڻجڻ جي انديشي کي روڪڻ لاءِ نازل ٿيل ٻين اصل آيتن کي تاڪيد ڪندي وري تلاوت ڪيو جن ۾ بنات الله سڏجندڙ ديوين کي محض هڪڙو ڌوکو ۽ وهم سڏيو ويو آهي:

> "ڇا توهان لات ۽ عزا کي ڏٺو ۽ ان ٽين آخري منات کي. ڇا توهان جي واسطي پٽ ۽ ان لاءِ ڌيئرون. جڏهن تہ اها ڏاڍي خراب ورهاست آهي. اهي ڪجهہ بہ نہ آهن بس صرف نالا، جيڪي توهان ۽ توهان جي ابن ڏاڏن رکي ڇڏيا آهن، الله انهن بابت ڪابہ سَنَد ڪونہ لاٿي آهي. اهي تہ فقط گمان ۽ نفس جي سَڌُن جي پنيان آهن. حالانڪ بلاشبهہ انهن وٽ سندن رب جي طرف کان هدايت آئي." (النجم 19 کان 23)

اهي آيتون انهن جي موروثي ديوتائن جي مذمت ۾ آيل قرآن شريف جي سيني آيتن کان وڌيڪ چٽيون هيون ۽ انهن آيتن جي نازل ٿيڻ ۽ قرآن شريف جو حصو هجڻ

ڪان پوءِ قريشين سان ڪنهن بہ مصالحت جو امڪان ڪونہ رهيو. انهيءَ مهل ڪان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم حساس وحدت پرست ٿي يا ۽ شرڪ اسلام جو وڏو گناهہ ٿي ويو.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم انهن شيطاني آيتن جي ماجرا ڪري شرڪ کي ڪابہ رعايت ڪونہ ڏني هئي. يعني جيڪڏهن اهڙو اظهار ڪيو ويو هيو تہ بہ ائين سمجهڻ بہ غلط آهي تہ شيطان جي ڪردار جو ڪو اهو مطلب آهي تہ وقتي طور تي قرآن شريف ۾ بگاڙ اچي ويو هيو: اسلام ۾ عيسائيت جي مقابلي ۾ شيطان آساني سان قابو ۾ اچڻ واري شخصيت آهي. عرب انساني سياءِ يا ڪاوڙ واري فطرت جي حوالي سان واسطيدار ماڻهوءَ لاءِ عام طور تي "شيطان" لفظ استعمال ڪندا هيا.(16) انهيءَ واقعي مان انهي ڏکيائي جي نشاندهي ٿي سگهي ٿي جنهن جو يقيني طور حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم تجربو ڪري رهيا هيا. جڏهن پاڻ ناقابل بيان الوهي پيغام کي انساني گفتگو ۾ ڍالڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. اهڙن واقعن بابت قرآن شريف ۾ آيل آيتن ۾ ڏيکاريل آهي تہ ٻين نبين سڀني بہ جڏهن الوهي پيغام جي تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي هئي تہ اهڙيون شيطاني حرڪتون ظاهر ٿيون هيون پر خدا هڪدم اصلاح ڪئي هئي ۽ خدا انهن جي بجاءِ وڌيڪ چٽيون ۽ بهترين آيتون نازل ڪري انهن غلطين جي انديشن کي ختم ڪيو هيو. انهيءَ کي وڌيڪ رواداري سان ڏسڻ جو طريقو ۽ متبادل اهو آهي تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم طرفان سنڌن ذميوارين کي نون مشاهدن مطابق نيائڻ وارن نمونن ۾ ڏسجي. ذريعا ٻڌائين ٿا تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم قريشن سان بت پرستي (شرڪ) جي معاملي تي ڪنهن بہ مفاهمت ڪرڻ کان مڪمل طور تي انڪار ڪري ڇڏيو. پاڻ تمام گهڻو صلح پسند انسان هيا ۽ غير ضروري شين تي رعايت ڏيڻ لاءِ جلدي ۾ تيار ٿي ويندا هيا پر جڏهن بہ ڪين قريشين هڪ طرفو حل اختيار ڪرڻ لاءِ چيو ۽ انهن کي پنهنجن موروثي ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ لاءِ چيو جڏهن تہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پاڻ ۽ ٻيا مسلمان اڪيلي الله تعاليٰ جي عبادت ڪندا هيا تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم انهن تجويزن کي بلڪل رد ڪري ڇڏيو. جيئن قرآن شريف ۾ آهي "مان ان جي پوڄا نہ ڪندو آهيان جنهن جي توهان پوڄا ڪندا آهيو نہ توهان ان جي پوڄا ڪندا آهيو جنهن جي مان عبادت ڪندو آهيان..... توهان واسطي توهان جو دين ۽ منهنجي واسطي منهنجو دين".(سورت ڪافرون) مسلمان صرف اڪيلي خدا جي آڏو جهڪندا ۽ پوڄا جي ڪوڙن بتن آڏو متو ڪونہ ٽيڪيندا، ٿوري قريشي انهن سان ڪيتري بہ عقيدت رکندا هجن ۽ انهن کي ديوتا سمجهي اهميت ڏيندا هجن.

خدا جي ٻي مثال حيثيت جو تصور قرآن شريف طرفان پيش ڪيل اخلاقيات جو بنياد آهي. مادي شين سان تعلق رکڻ يا گهٽ حيثيت رکندڙ خدائن ۾ اعتبار

ڪرڻ "شرڪ" آهي، جيڪو اسلام ۾ وڏو گناهه آهي. قرآن شريف ۾ به بت پرستي جي ائين مذمت ڪيل آهي جيئن يهودين جي مقدس صحيفن ۾ ڪئي وئي هئي: اهي بلڪل بيڪار ۽ بي اثر آهن. اهي ديوتا ڪاڏخوراڪ يا زندگي گذارڻ جا وسيلا مهيا ڪري نٿا سگهن. انهن کي پنهنجي زندگيءَ جو محور بڻائڻ سٺي ڳالهه ڪونهي ڇو ته اهي بيوس ۽ بي اختيار آهن. ان جي بجاءِ مسلمانن کي يقيني طور تسليم ڪرڻ گهرجي ته الله تعاليٰ حتمي ۽ مطلق هستي آهي:

> "فرمايو اهو الله اڪيلو (احد) آهي. الله بي نياز آهي. نه ان جي ڪا (ڄڻيل) اولاد آهي ۽ نه اهو ڪنهن کان (ڄمجي) پيدا ٿيو آهي. ۽ نه وري ان جو ڪو ثاني (مٽ) آهي".(اخلاص)

اٿاناسيئس جهڙن عيسائين به زور ڏنو هيو ته سمورن موجودات جو خالق ئي ڇوٽڪارو ڏئي سگهي ٿو. انهن اهي خيال تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ (تجسيم) جي عقيدن ۾ بيان ڪيا. قرآن شريف الوهي اتحاد جي هڪڙي سامي نظرئي ڏانهن ڌيان ڏنو ۽ انهيءَ سوچ واري تصور کي رد ڪري ٿو ته خدا جو ڪو پٽ هيو. دنيا ۾ ڪو معبود ڪونه آهي، صرف هڪڙو الله آهي جيڪو زمين ۽ آسمان جو خالق آهي، اهوئي اڪيلو انسانن جي حفاظت ڪري سگهي ٿو ۽ انهن جي جسماني ۽ روحاني ضرورتن جو پورائو ڪندڙ آهي. صرف ان کي "صمد" يعني بي نياز تسليم ڪرڻ سان ئي مسلمان وقت ۽ تاريخ کان اڳتي حقيقت جي اهميت کي سمجهي ويندا, اها ڳالهه انهن کي انهيءَ قبيلائي تفرقي بازي کان بچائي وٺندي جيڪا انهن جي معاشري کي برباد ڪري رهي هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خبر هئي ته وحدت پرستي ئي قبيلي پرستي کي ختم ڪرڻ لاءِ اثرائتو وسيلو هئي: هڪڙو ئي معبود جيڪو سموري عبادت جي لائق هيو اهو ئي معاشري ۽ فرد کي مڪمل ڪري سگهندو.

بهرحال، خدا جو ڪوئي سادو نظريو موجود ڪونهي. اهو خداءِ واحد خود اسان جهڙي ڪا هستي ڪونهي جنهن کي اسان ڄاڻي يا سڃاڻي سگهون. "الله اڪبر" جو محاورو جيڪو مسلمانن کي نماز ڏانهن سڏي ٿو اهو خدا ۽ باقي حقيقت جي وچ ۾ فرق کي ظاهر ڪرڻ سان گڏوگڏ خدا جي ذات جيئن اهو پنهنجو پاڻ ۾ آهي ۽ ٻي ڪابه شئي جنهن بابت اسان چئي سگهون. جي وچ ۾ امتيازي فرق کي واضح ڪري ٿو. پوءِ ان ناقابل سمجهه ۽ ناقابل رسائي خدا پنهنجو پاڻ کي سڃاڻائڻ جي خواهش ڪئي. هڪڙي حديث قدسي مطابق خدا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي فرمايو: "مان هڪڙو لڪل خزانو هيس، مون گهريو ته مون کي سڃاتو وڃي. تنهن ڪري مون دنيا کي تخليق ڪيو ته جيئن سڃاتو وڃان."(17) فطرت جي نشانين ۽ قرآن شريف جي آيتن تي غوروفڪر ڪرڻ سان مسلمان الوهيت جي اهڙي پهلو جي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ٿيا جيڪا دنيا تي آشڪار ٿي هئي، جنهن کي قرآن ۾ الله جو چهرو (وجه الله) سڏيو ويو آهي. ٻن پراڻن مذهبن وانگر اسلام به واضح طور تي ٻڌائي ٿو ته اسان خدا کي صرف ان جي

سرگرمين ۾ ڏسي حاضر ناظر سمجهون. جيڪو پنهنجي بيان کان ٻاهر هستي کي اسان جي محدود سمجهه مطابق ظاهر ڪري ٿو. قرآن شريف مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو ته خدا جي ذات يا وجود جي باري ۾ دائمي تقوا اختيار ڪن جيڪو ڪين هر طرف کان حاضر ناظر هجڻ ڪري گهيريون پيو آهي: "پوءِ توهان جيڏانهن به منهن ڪريو اوڏانهن الله جي رحمت آهي." (سوره بقره 115). عيسائي پادرين ("فادرس" Fathers) وانگر قرآن شريف خدا کي مطلق ۽ ڪامل سمجهي ٿو جنهن اڪيليءَ کي ئي حقيقي وجود آهي: "زمين ۽ آسمان ۾ جيڪي به وجود آهن اهي فاني آهن. باقي صرف تنهنجي رب جي ذات عظمت ۽ بزرگي واري آهي. (سورت الرحمٰن آيت 26 ۽ 27)

قرآن شريف ۾ خدا جا 99 صفاتي نالا يا تمثيلون بيان ڪيا ويا آهن. انهن مان ثابت ٿئي ٿو ته اهو "عظيم" آهي، ڪائنات ۾ ملندڙ مڙني خصوصيتن جو ذريعو (منبع) آهي. تنهن ڪري دنيا صرف انهيءَ ڪري قائم آهي ڇوته اهو "غني" آهي; اهو زندگي عطا ڪندڙ (المحيي) آهي; اهو سڀ ڪجهه ڄاڻندڙ (العليم) آهي; ڳالهائڻ جي سگهه (الڪلم) ڏيڻ وارو آهي: تنهن ڪري ان جي عطا کان سواءِ ڪابه زندگي، ڄاڻ (علم) ۽ ڳالهائڻ جي قابل (زبان) ڪونه هوندي. اهو مڃتا جو اعلان آهي ته صرف خدا کي ئي حقيقي وجود ۽ مثبت اهميت حاصل آهي. تاهم خدا جا مختلف صفاتي نالا اڪثر پاڻ ۾ هڪٻئي تي ڇڙهت ڪندڙ آهن. تنهن ڪري خدا دشمنن تي غلبو رکڻ وارو "قهار" به آهي، ۽ مهربان (الحليم) به آهي. جوُ هروقت درگذر ڪندڙ به آهي; اهو کسڻ وارو (القبيض) به آهي ۽ "الباسط" به يعني بي حساب عطا ڪَرڻ وارو به آهي; اهو "الخافض" يعني سزا طور پستي ۾ اڇلائڻ وارو به آهي ته مهرباني ڪري عزت آبرو بخشڻ وارو "الرافع" به آهي. مسلمانن جي زندگي ۾ خدا جا صفاتي نالا يا صفتون مرڪزي ڪردار ادا ڪندا آهن: مسلمان انهن کي وڏي آواز سان پڙهندا آهن ۽ تسبيح جي مڻين تي وضيفي طور ورد به ڪندا آهن. اهو سمورو عمل مسلمانن کي ياد ڏهاني ڪرائيندو رهي ٿو ته جنهن خدا جي اهي عبادت ڪن ٿا ان کي انساني درجن (طبقن) ۾ شامل نٿو ڪري سگهجي ۽ مسلمان خدا جي ڪنهن به سادي وصف کان انڪار ٿو ڪري.

اسلام جي اهم رڪنن مان پهريون رڪن شهادت آهي يعني ايمان لاءِ اسلامي قبوليت:

"لَآاِلٰهَ اِلَّااللهُ مُحَمَّدُ رَّسُوْلُ اللهِ" يا "اَشْهَدُ اَنْ لَّآاِلٰهَ اِلَّا اللهُ وَحْدَه لَاشَرِيْكَ لَه وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُه وَرَسُوْلُه."

اها ڳالهه رڳو خدا جي موجودگيءَ جو اقرار ڪونه هيو پر هڪڙي حقي حالت. اهوئي فقط مطلق هستي، سونهن يا ڪامليت هيو: سيئي موجودات جيڪي وجود رکن ٿا يا اهڙي خاصيت وارا آهن اهو ان حد تائين آهي جڏهن انهي لازمي هستي مان حصو وٺن. اها شهادت ڏيڻ لاءِ مسلمانن تي واجب آهي ته اهي الله کي ئي پنهنجي زندگي جو مرڪز ۽ محور بڻائين. وحدانيت جي شهادت جو صرف اهو مطلب ڪونهي ته بنات الله جهڙين

ديوين جي پوڄا کان رڳو انڪار ڪجي. اهو چوڻ تہ خدا اڪيلو آهي ڪا عددي وصف (تعريف) ڪونهي: اها ان اتحاد (وحدانيت) کي پنهنجي زندگي ۾ معاشري جو مرڪز ۽ محور بڻائڻ لاءِ هڪڙي صدا آهي. ڪنهن ايماندار ۾ مستحڪم شخص ۾ خدا جي وحدانيت جي جهلڪ ڏسي سگهجي ٿي. پوءِ الوهي اتحاد مسلمانن کان اها بہ گهر ڪئي ٿي تہ ٻين جي مذهبي جذبن کي بہ تسليم ڪن. ڇو تہ خدا اڪيلو آهي ۽ سيئي سڌي رستي جي هدايت ڪيل مذهب ان اڪيلي مان ئي جاري (صادر) ٿيل آهن. مختلف معاشرن ۾ بالا وبرتر ۽ مطلق هستي ۾ ايمان جو اظهار پنهنجي ثقافت جي لحاظ کان مختلف انداز ۾ ڪيو ويو پر سموري سچي عبادت جو مرڪز ان ئي هستي کي سمجهيو ويو جنهن کي عربن سدائين الله سڏيو هيو. قرآن شريف ۾ الله جو هڪڙو صفاتي نالو "النور" بہ آهي.

قرآن شريف جي انهن مشهور آيتن مطابق خدا هر علم جو ماهر (منبع) آهي ۽ ان سان گڏوگڏ اهڙو وسيلو جنهن ذريعي انسان ماورائيت جون جهلڪيون ڏسندا آهن:

> "الله زمين ۽ آسمان جو نور آهي، ان جي نور جو مثال ائين آهي جيئن هڪڙو طاقچو (جارو) جنهن ۾ ڏيئو آهي، اهو ڏيئو هڪڙي فانوس ۾ آهي ۽ اهو فانوس ڄڻ هڪڙو ستارو آهي موتي وانگر چمڪندڙ (جيڪو) روشن ٿئي ٿو برڪت واري وڻ زيتون مان جيڪو نہ اوڀر جو آهي نہ اولهہ جو قريب آهي جو ان جو تيل روشن ٿي پوي جيتوڻيڪ ان کي باهہ نہ ڇُهي، نور تي نور آهي. (سورت نور آيت 35)

طاقچي يا جاري جو مثال خدا بابت قرآني عبارت جي لازمي علامتي خاصيت جو تاڪيدي جزو آهي. تنهن ڪري "النور" يعني روشني خود خدا ڪونهي پر ان بصيرت ڏانهن اشارو ڪري ٿي جيڪا خدا ڪنهن خاص علم (ڏيئي - لالٽين) کي بخشي ٿو جيڪو ڪنهن فرد جي دل (جارو) ۾ ٽمڪي ٿو. خود روشني کي پوري جو پوري ان جي ذات رکندڙن جي حوالي سان سڃاڻي نٿو سگهجي پر اها سيني مسلمانن لاءِ عام آهي. جيئن ابتدائي ڏينهن کان ئي مفسرن نشاندهي ڪئي، روشني الوهي حقيقت لاءِ خاص طور تي سني علامت آهي. انهن آيتن ۾ وحي جي تسلسل لاءِ زيتون جي وڻ جي تصور جي هڪڙي ڪنايي (اشارو) طور تشريح ڪئي وئي آهي، جيڪو هڪڙي پاڙ مان ڦٽي ٿو ۽ مذهبي تجربي جي هڪڙي قسمن قسمن جي خاصيت منجهہ پکڙجي ٿو جنهن کي زمان و مڪان کان ماورا ۾ڏايو ويو آهي: اهو نہ اوڀر جو آهي ۽ نہ اولهہ جو.

جڏهن عيسائي ورقہ بن نوفل حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي سچو نبي تسليم ڪيو هيو تہ نہ ان پاڻ ۽ نہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ان کي مذهب تبديل ڪرائي مسلمان ڪرڻ جو سوچيو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ڪڏهن بہ عيسائين يا يهودين کي ايستائين الله جي پاڻ واري مذهب اسلام کي قبول ڪرڻ لاءِ ڪونہ چيو جيستائين خاص طور تي انهن پاڻ اهڙي

خواهش جو اظهار نہ ڪيو ڇو تہ پاڻ انهن وٽ بہ مُستَنَد وحي موجود هئي. قرآن شريف اڳ گذريل نبين سڳورن جي پيغامن ۽ بصيرتن کي منسوخ ڪونہ ڪيو. پر ان جي بجاءِ انسانذات جي مذهبي تجربي جي تسلسل جي ضرورت تي زور ڏنو. انهي نقطي تي زور ڏيڻ نهايت اهم آهي ڇو تہ اڄوڪي دور ۾ مغربي ماڻهن جي نظر ۾ رواداري اهڙو گڻ ڪونہ آهي جنهن کي اهي اسلام سان منسوب ڪرڻ لاءِ تيار ٿين. البت شروع ۾ مسلمانن وحي کي يهودين يا عيسائين جي نسبت گهٽ اهميت واري معنيٰ ۾ ورتو. اڄ اسلام ۾ اڪثر ماڻهو جنهن عدم برداشت کي ننديئن ٿا اهو خدا جي مخالفاڻي نظرئي مان پيدا نٿو ٿئي پر ڪنهن ٻئي ذريعي مان اُڀري ٿو.(18) مسلمان ناانصافي کي برداشت ڪونہ ڪندا آهن. توڙي اها سندن پنهنجن حڪمرانن طرفان ٿيندي هجي. اهو محمد رضا پهلوي جهڙو ايراني بادشاهہ هجي يا ڪنهن طاقتور مغربي ملڪ طرفان ناانصافي ٿيندي هجي. قرآن ٻين مذهبي روايتن کي ڪوڙو يا اٽپورو چئي رد نٿو ڪري پر هر نئين نبي سڳوري کي پاڻ کان اڳ گذريل نبي سڳوري طرفان پيش ڪيل پيغام کي جاري رکندڙ ۽ تصديق ڪندڙ طور ڏيکاري ٿو. قرآن شريف اها تعليم ڏئي ٿو تہ الله تعاليٰ هن ڌرتي جي مٿاڇري تي رهندڙ هر قوم ڏانهن رسول موڪليا: اسلامي روايتون ٻڌائين ٿيون تہ دنيا ۾ 1,24,000 (هڪ لک چوويهہ هزار) نبي سڳورا آيا آهن. هڪڙو علامتي انگ جيڪو گهڻائي جي نشاندهي ڪري ٿو. تنهن ڪري قرآن شريف وري وري نشاندهي ڪري ٿو تہ اهو ڪو اهڙو پيغام پيش ڪونہ ٿو ڪري جيڪو بلڪل نئون هجي ۽ مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو تہ پراڻن مذهبن جي ماڻهن سان لڳ لاڳاپا قائم ڪريو:

> "۽ (مسلمانو!) ڪتاب وارن سان جهڳڙو نہ ڪريو مگر انهن (سان) بهتر طريقو (رکو) سواءِ انهن جي جن انهن مان ظلم ڪيو ۽ چئو اسان ايمان آندو ان تي جيڪو اسان جي طرف لٿو ۽ جيڪو توهان جي طرف نازل ٿيو ۽ اسان ۽ توهان جو معبود هڪڙو ئي آهي ۽ اسان (سڀئي) انهيءَ جي بارگاهہ ۾ ڪنڌ جهڪايون ٿا. (العنڪبوت 46).

قرآن شريف فطري طور انهن نبين سڳورن جي نشاندهي ۽ ذڪر ڪري ٿو جيڪي عربن لاءِ گهڻو ڄاتل سڃاتل هيا. مثال طور، حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت نوح عليه السلام، حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام جيڪي يهودين ۽ عيسائين جا رسول هيا. اهو حضرت هود عليہ السلام ۽ حضرت صالح عليه السلام جوبہ ذڪر ڪري ٿو جيڪي قديم عرب قومن مدين ۽ ثمود ڏانهن نبي ڪري موڪليا ويا هيا. اڄوڪي دور ۾ مسلمان زور ڏئي چون ٿا تہ جيڪڏهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي هندن ۽ ٻڌمت وارن جي خبر هجي ها تہ پاڻ انهن جي مذهبي رشين (پروهتن) کي بہ انهيءَ لڏي ۾ شامل ڪن ها: سندن (نبي ڪريم) وفات کان پوءِ مسلمانن طرفان انهن مذهبن جي پوئلڳن کي اسلامي سلطنت ۾ پوري مذهبي آزادي جي اجازت ڏني وئي هئي، جيئن يهودين ۽ عيسائين کي ڏني وئي هئي. مسلمانن جي دعوا آهي تہ

انهن ساڳين اصولن پٽاندڙ قرآن شريف آمريڪي، اندين يا آسٽريلوي رهاڪن جي نيڪ ماڻهن جو احترام ڪرڻ لاءِ پڻ تاڪيد ڪري ٿو.

مذهبي تجربي جي تسلسل ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي اعتقاد ڪي جلدئي هڪڙي آزمائش مان گذرڻو پيو. قريشين سان اٽبٽت پيدا ٿيڻ ڪري مڪي ۾ مسلمانن جي زندگي ڏاڍي ڏکي ٿي وئي. غلام ۽ اهي آزاد ماڻهو جن کي خانداني تحفظ ميسر ڪونہ هيو انهن کي اهڙي بي دردي سان ستايو ۽ ايذايو ويو جو ڪجهہ انهن ڪارروايـن دوران شهيد ٿي ويا ۽ خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو پنهنجو گهراڻو بنو هاشم سماجي لاتعلقي ٿيڻ ڪري بکن ۾ پاهہ ٿيڻ لڳو ۽ هڪڙي ڪاهي (غار) ۾ پناهہ وٺي گوشہ نشيني اختيار ڪرڻ تي مجبور ٿي ويو: گهڻو ڪري انهي عمل ڪري ئي سندن پياري زال حضرت خديجہ الڪبريٰ رضي الله تعاليٰ عنها جي وفات ٿي. آخرڪار خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي پنهنجي جان بہ خطري ۾ اچي وئي. يثرب (هاڻي مدينو) جي اترين آبادين وارن بت پرست عربن مسلمانن کي دعوت ڏني تہ پنهنجن خاندانن سان گڏ رهڻ کي ترڪ ڪري انهن ڏانهن هجرت ڪري اچن. اهو عمل ڪنهن بہ عرب لاءِ هڪڙو انوکو ۽ نئون معاملو هيو. عربن لاءِ قبيلو سدائين مقدس اهميت وارو رهيو هيو ۽ اهڙي نموني جي انحرافي اهم اصولن جي پيچڪڙي هئي. مختلف قبيلن جي ٽولن جي وچ ۾ مسلسل ۽ قابو ۾ نہ اچڻ واري لڙاڪو ماحول يثرب کي تباهہ و برباد ڪري ڇڏيو هيو ۽ ڪيترائي بت پرست علائقي جي مسئلن لاءِ سياسي ۽ روحاني حل طور اسلام قبول ڪرڻ لاءِ تيار هيا. ان وقت علائقي ۾ ٽي وڏا يهودي قبيلا بہ موجود هيا. جن بت پرستن جي ذهنن کي وحدانيت قبول ڪرڻ لاءِ اڳيئي تيار ڪري ڇڏيو هيو. انهيءَ جو مطلب هيو تہ اهي قريشن وانگر عربن جي روايتي ديوتائن يا ديوين کي گهٽ وڌ ڳالهائڻ ڪري جذبات ۾ اچي مشتعل ٿيڻ وارا ڪونہ هيا. انهيءَ ڪري 622ع جي اونهاري دوران اٽڪل 70 مسلمان ۽ انهن جا گهرياتي يثرب ڏانهن هجرت ڪري ويا.

يثرب ڏانهن هجرت کان اڳ واري سال ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پنهنجي مذهب جي يهوديت سان ويجهڙائپ پيدا ڪرڻ وارو طريقو اختيار ڪيو ڇو تہ ائين ضروري سمجهيائون. الڳ ٿلڳ ڪم ڪرڻ وارن ايترن سالن کان پوءِ پاڻ لازمي طور هڪڙي پراڻي ۽ وڏيڪ بااثر و رسوخ واري روايت جي ماڻهن سان تعلق پيدا ڪرڻ جو سوچيو هونداڻون. انهيءَ ڪري يهودين طرفان ڇوٽڪاري جي ڏينهن جو روزو رکڻ جي طرز تي مسلمانن کي روزو رکڻ جي هدايت ڪيائون ۽ ان وقت تائين ڏينهن ۾ بہ پيرا نماز پڙهڻ واري عمل جي بجاءِ مسلمانن کي تاڪيد ڪيائون تہ يهودين وانگر ڏينهن ۾ ٽي پيرا نماز ادا ڪن. مسلمانن کي يهودي عورتن سان شادي ڪرڻ جي اجازت ملي ۽ موسوي شريعت جي ڪجهہ عقيدن جي بجاآوري جي بہ اجازت ملي. سڀ کان وڏي ڳالهہ تہ مسلمان بہ يهودين ۽ عيسائين وانگر بيت المقدس ڏانهن منهن ڪري نماز پڙهي ٿي

سگهيا. مديني جا يهودي شروع ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي پنهنجي وچ ۾ جاءِ ڏيڻ لاءِ تيار هيا: علائقي ۾ زندگي ڏاڍي ناقابل برداشت ٿي وئي هئي ۽ مديني جي گهٽ ئي پرجوش بت پرستن وانگر يهودي بہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي گمان جو فائدو ڏيڻ لاءِ راضي هيا. خاص طور تي انهيءَ ڪري جو ائين لڳي رهيو هيو تہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو رويو انهن جي دين لاءِ مثبت نموني وارو هيو. بهرحال، اڳتي هلي اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي خلاف ٿي ويا ۽ انهن بت پرستن سان سهڪار ڪيائون جيڪي مڪي مان نون آيل مسلمانن سان ساڙ ڪري رهيا هيا. يهودين وٽ پنهنجي ناڪاري عمل لاءِ سبب موجود هيا: انهن جو اهو پڪو پختو خيال هيو تہ نبوت ۽ وحي جو دور ختم ٿي چڪو هيو. اهي هڪڙي مسيحا جي اچڻ لاءِ تہ منتظر هيا، پر انهي موقعي تي ڪنهن بہ يهودي يا عيسائي اهو ڪونہ ٿي مڃيو تہ اهي رسول آهن. البت اهي ڪجهہ سياسي سوچن ڪري بہ هرڪايل هيا: پراڻن ڏينهن ۾ انهن عربن جي ويڙهو قبيلن مان هڪڙي يا ٻئي سان لڙائي ذريعي سوڀ حاصل ڪري ان علائقي تي پنهنجو غلبو ڄمائي ورتو هيو. بهرحال، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم انهن ٻنهي قبلين کي مهاجر قريشن سان هڪڙي نئين مسلمان امت ۾ شامل ڪري ڇڏيو هيو هڪڙي اهڙي طاقتور جماعت جنهن جا خود ڪجهہ يهودي بہ فرد هيا. جيئن ئي يهودين مديني ۾ پنهنجي حيثيت کي گهٽجندو ڏٺو تہ اهي دشمني ڪرڻ تي لهي آيا. اهي "مسلمانن جون ڳالهيون ٻڌڻ ۽ انهن جي مذهب تي ٺوڪ ۽ چٿرون ڪري کلڻ لاءِ" مسجد ۾ اچي گڏ ٿيندا هيا.(19) اها ڳالهہ انهن لاءِ گهٽي سولي هئي ڇو تہ اهي صحيفن جي وڏي ڄاڻ (علم) رکندڙ هيا ۽ قرآن شريف جي عبارت مان جهول ڳولڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. خاص ڪري انهن آيتن مان جيڪي بائيبل جي بيان سان اختلافي آهن. اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي دعوائن کي بہ رد ڪندا هيا ۽ اهو چوندا هيا تہ اها عجيب ڳالهہ آهي تہ هڪڙو انسان جيڪو نبي هجڻ جي دعوا ڪري ٿو اهو پنهنجي اٺ کي ڳولي ڪونہ سگهندو، جيڪڏهن اهو ڪٿي گم ٿي وڃي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي يهودين طرفان رد ڪرڻ وارو عمل سندن زندگي ۾ گهٽي وڏي مايوسي واري ڳالهہ هئي ڇو تہ ان عمل سندن سموري مذهبي حيثيت تي سوال اٿاري ڇڏيو ٿي، پر يهودين مان ڪجهہ ماڻهو دوستاڻا جذبا رکندڙ هيا ۽ لڳو ٿي تہ اهي خلوص واري نيت سان اسلام قبول ڪري مسلمانن سان شامل ٿيا آهن. اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم سان بائيبل تي بحث ڪندا هيا ۽ ٻڌائيندا هيا تہ يهودين جي نڪتہ چيني کي ڪيئن منهن ڏجي، ۽ ان جي نتيجي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم يهودين جي عقيدن کان واقف ٿيا ۽ علمي بنيادن تي انهن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ تيار ٿيا. پهريون دفعو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي نبين سڳورن جي تاريخي واقعن جي صحيح خبر

پئي جنهن بابت پاڻ اڳ ۾ ڪجهہ منجهيل هوندا هيا. هاڻي ڪين خبر هئي تہ اها نهايت اهم ڳالهہ هئي تہ حضرت ابراهيمؑ عليه السلام، حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام کان اڳ ٿي گذريا هيا. ان وقت تائين حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم سوچيندا هيا تہ يهودي ۽ عيسائي گهڻو ڪري هڪڙي ئي مذهب سان واسطو رکندڙ هيا پر هاڻي ڪين خبر پئي تہ انهن جا هڪٻئي سان سخت اختلاف هيا. عربن جهڙن ڌارين ماڻهن کي انهن ٻنهي حيثيتن مان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻ ۾ فائدو نظر ڪونہ ٿي آيو ۽ اهو سوچڻ منطقي هيو تہ توريت ۽ انجيل جي پيروڪارن حضرت ابراهيم عليه السلام جي خالص دينِ حنيفيہ ۾ غيرمُستَنَد ڳالهيون متعارف ڪرائي ڇڏيون آهن. مثال طور، ٻين طرفان ٻڌايل زباني شريعت ۽ تثليث جو گستاخي وارو عقيدو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي اها بہ خبر پئي تہ يهودين کي انهن جي پنهنجن صحيفن ۾ بہ بي ايمان ماڻهو سڏيو ويو آهي، جن سون مان ٺهيل ڳابي جي مورتي جي پوڄا ڪري بت پرستي جو رواج وڌو هيو. قرآن شريف ۾ اهو ڏيکاريل آهي تہ توڙي جو سيئي اهل ڪتاب ماڻهو غلطين ۾ ٻڌل ڪونہ آهن ۽ سيئي مذهب حقيقت ۾ هڪ آهن، پر يهودين خلاف بحث چڱي نموني سان ٿيل آهي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم مديني جي دوستاڻي سوچ رکندڙ يهودين کان حضرت ابراهيم عليه السلام جي وڏي پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام جي ڪهاڻي بہ ٻڌي، بائيبل ۾ ڄاڻايل هيو تہ حضرت ابراهيم عليه السلام کي پنهنجي ٻانهي حاجران (رضي الله تعاليٰ عنها) مان هڪڙو پٽ هيو پر جڏهن هن جي زال ساره (رضي الله تعاليٰ عنها) مان حضرت اسحاق عليه السلام ڄائو تہ اها ساڙيلي ٿي وئي ۽ حضرت ابراهيم عليه السلام کان مطالبو ڪيائين تہ اهو حاجران رضي الله تعاليٰ عنها ۽ حضرت اسماعيل عليه السلام کان جان ڇڏائي. حضرت ابراهيم عليه السلام کي آٿت ڏيڻ لاءِ خدا واعدو ڪيو تہ حضرت اسماعيل عليه السلام بہ هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيندو. عرب يهودين ان ڪهاڻي ۾ پنهنجون ڪجهہ مقامي ڪهاوتون بہ گڏائي ڇڏيون هيون تہ حضرت ابراهيم عليه السلام پنهنجي پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام ۽ حضرت حاجران رضي الله تعاليٰ عنها کي مڪي جي وادي ۾ ڇڏي ويو هيو جتي خدا انهن جي سار سنڀال ڪئي هئي. جڏهن ٻارڙو اڃ ڪري بيحال ٿي رهيو هيو تہ زمزم جي مقدس پاڻي کي وهائي ظاهر ڪيو هئائين. بعد ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام انهن سان اچي ملاقات ڪئي هئي ۽ پيءُ ۽ پٽ، ٻنهي، گڏجي ڪعبت الله شريف جي تعمير ڪئي هئي، جيڪو اڪيلي خدا جي عبادت لاءِ پهريون گهر هيو. حضرت اسماعيل عليه السلام عربن جو ابو هيو ۽ ائين يهودين وانگر، اهي (عرب) پڻ حضرت ابراهيم عليه السلام جي اولاد هيا. اها ڳالهہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي وڻي هوندي: پاڻ عربن لاءِ انهن جي پنهنجي ٻولي ۾ صحيفو آڻي رهيا هيا ۽ هاڻي پاڻ انهن جي دين جون پاڙون پنهنجن ابن ڏاڏن جي تقدس ۾ پختيون ڪري سگهيا ٿي. جنوري

624ع ۾ جڏهن اهو پڌرو ٿي ويو تہ مديني ۾ رهندڙ يهودين جي دشمني دائمي هئي تہ الله جي نئين دين پنهنجي خودمختياري جو اعلان ڪيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم مسلمانن کي هدايت ڪئي تہ بيت المقدس جي بجاءِ مڪي (ڪعبت الله) ڏانهن منهن ڪري نماز پڙهن. مذهبي عبادت لاءِ قبلي جي انهي تبديلي کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي هڪڙي اهم ترين دانشمندي قرار ڏنو وڃي ٿو. ڪعبت الله ڏانهن منهن ڪري پاڻ کي سجدي ۾ پيش ڪرڻ ذريعي، جيڪو اڳين ٻن مذهبن جي طريقي کان مختلف هيو، مسلمان بنان چون چرا ڪرڻ جي اهو اقرار ڪري رهيا هيا تہ اهي ڪنهن بہ مقرر مذهب سان تعلق ڪونہ ٿا رکن. پر پاڻ کي صرف اڪيلي خدا جي آڏو سجده ريز ٿي ڪيائون. اهي ڪنهن اهڙي فرقي ۾ شامل ڪونہ ٿي ٿيا جيڪو خداءِ واحد جي دين کي مختلف گروهن ۾ ورهائيندو هجي. ان جي بجاءِ اهي ابراهيم عليه السلام جي آڳاٽي دين جي پيروي ڪري رهيا هيا. جيڪو الله جي آڏو ڪنڌ جهڪائڻ وارو پهريون مسلمان هيو ۽ جنهن خدا جي پاڪ گهر جي تعمير ڪئي هئي:

"۽ (انهن) چيو تہ يهودي ۽ نصارا ٿيو تہ سڌو رستو لهندا. اوهان فرمايو بلڪ اسان تہ ابراهيم جو دين وٺون ٿا جيڪو هر باطل کان جدا آهي، ۽ اهو مشرڪن مان نہ هيو. (هيئن) چئو تہ اسان ايمان آندو آهي الله تي ۽ ان تي جيڪو اسان تي لاٿو ويو ۽ جيڪو ابراهيم ۽ اسماعيل ۽ اسحاق ۽ يعقوب ۽ (ان جي) اولاد ڏانهن لاٿو ويو ۽ جيڪو موسيٰ ۽ عيسيٰ کي عطا ڪيو ويو ۽ جيڪو نبين کي سندن پالڻهار طرفان عطا ٿيو اسان انهن ۾ (ڪنهن تي ايماڻ آڻڻ ۾) ڪو فرق نٿا ڪريون ۽ اسان الله جي آڏو ڪنڌ جهڪائيندڙ آهيون." (بقر آيت 135 ۽ 136)

خدا جي حقيقت جي محض ڪنهن انساني تشريح کي ترجيح ڏيڻ يقيني طور بت پرستي (شرڪ) جي برابر هيو.

مسلمان پنهنجي سن جي شروعات نہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي ڄمڻ جي تاريخ کان ۽ نہ پهرين وحي نازل ٿيڻ جي سال کان ڪندا آهن _ ڇو تہ ڪنهن لحاظ کان ان ۾ ڪا نواڻ ڪونہ هئي _ پر مديني ڏانهن هجرت واري سال کان ڪندا آهن. جڏهن مسلمانن تاريخ ۾ الله جي منصوبي کي عملي جامو پهرائڻ لاءِ اسلام کي هڪڙي سياسي حقيقت بڻائڻ واري طريقي سان شروعات ڪئي. اسان کي خبر آهي تہ قرآن شريف اها تعليم ڏني ٿو تہ انصاف ۽ مساوات کي قائم رکڻ لاءِ جدوجهد ڪرڻ سيني مسلمانن جو فرض آهي ۽ مسلمانن بہ حقيقت ۾ پنهنجي انهيءَ سماجي مشغلي کي وڏي سنجيدگيءَ سان ورتو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ڪو سياسي اڳواڻ ٿيڻ جو ارادو ڪونہ ڪيو هيو پر جن ڏکين حالتن جو انهن ڪڏهن سوچيو بہ ڪونہ هيو انهن حالتن جي پيدا ٿيڻ ڪري پاڻ عربن لاءِ هڪڙو نئون سياسي حل پيش ڪرڻ لاءِ مجبور ٿي پيا. هجرت کان پوءِ 632ع ۾ سندن رحلت تائين وارن ڏهن سالن

دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ سندن ابتدائي مسلمان اصحابي پنهنجن مدني دشمنن ۽ مڪي جي قريشن خلاف پنهنجي بقا لاءِ ڏکوئيندڙ جدوجهد ۾ رڌل رهيا هيا، ڇوتہ اهي ٻئي ڌريون مسلمان امت کي ڌرتي جي تختي تان مليا ميٽ ڪرڻ جون ڪوششون ڪنديون رهنديون هيون. مغرب ۾ اڪثر ڪري خود محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي هڪڙي لڙاڪو اڳواڻ طور پيش ڪيو ويو آهي، جنهن ماڻهن کي هٿيارن جي طاقت سان اسلام قبولڻ لاءِ مجبور ڪيو. پر حقيقت ان ڳالهہ کان گهڻو مختلف آهي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پنهنجي بقا لاءِ دفاعي جنگ وڙهي رهيا هيا. قرآن ۾ بيان ڪيل حقي لڙائي جي ديني تقاضا تي عمل ڪري رهيا هيا. جنهن سان اڪثر عيسائي بہ اتفاق ڪندا هيا ۽ ڪنهن بہ ماڻهوءَ تي زور زبردستي ڪونہ ڪيائون تہ اهو پنهنجو مذهب ترڪ ڪري اسلام قبولي. دراصل انهيءَ معاملي ۾ قرآن ۾ واضح ٿيل آهي تہ "دين ۾ ڪوبہ جبر ڪونہ آهي." قرآن شريف جي حڪم مطابق لڙائي صرف پنهنجي بچاءِ ۾ ڪرڻي آهي. ڪڏهن ڪڏهن سٺن ۽ اهم قدرن کي قائم رکڻ ۽ بچائڻ لاءِ لڙائي ضروري ٿي ويندي آهي، جيئن عيسائين هٽلر خلاف جنگ ڪرڻ کي ضروري سمجهيو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم بي مثال سياسي ۽ سماجي گڻن سان نوازيل هيا. سندن وفات جي ڏينهن تائين عربستان جا اڪثر قبيلا مسلمان امت ۾ شامل ٿي ويا هيا، توڙي جو جيئن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم کي خبر هئي، انهن قبيلن جو اسلام عام رواجي ۽ گهڻي حد تائين ظاهري ڏيکاءُ وارو هيو. 630ع ۾ مڪي وارن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم آڏو پنهنجا هٿيار ڦٽي ڪري ڇڏيا ۽ پاڻ بغير ڪنهن رتوڇاڻ جي مڪي جو قبضو حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. پنهنجي رحلت کان اڳ 632ع ۾ پاڻ حج جو سفر ڪيائون، جنهن کي حجہ الوداع سڏيو ويندو آهي. ان دوران پاڻ حج جي پراڻين عربي بت پرستي وارين مذهبي رسمن کي تبديل ڪري اسلامي رسمن ۾ ڍاليائون ۽ پنهنجو حج ادا ڪيائون، جيڪو عربن کي تمام گهڻو عزيز هيو ۽ ائين حج اسلام جو پنجون رڪن ٿي ويو.

جيڪڏهن انهن کي حالتون ۽ وسيلا اجازت ڏين ٿا تہ زندگيءَ ۾ هڪڙو حج ڪرڻ هر مسلمان تي فرض آهي. فطري طور حاجي سڀ‍ڳورا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي ياد ڪندا آهن، پر حج جي رڪنن جي تشريح بجاءِ سندن پنهنجي پيغمبر جي انهن کي حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت حاجران رضي الله تعاليٰ عنها ۽ حضرت اسماعيل عليه السلام جي ياد ڏيارڻ طور ڪئي وئي آهي. ڪنهن ٻاهرين (غير مسلم) ماڻهوءَ کي اهي مذهبي رسمون عجيب لڳنديون هونديون - جيئن اوپريون سماجي ۽ مذهبي رسمون لڳنديون آهن - پر مسلمان انهن ذريعي هڪڙو زبردست مذهبي تجربو ڪندا آهن ۽ اسلامي روحانيت جي اجتماعي ۽ ذاتي پهلوئن جو ڪامل انداز ۾ اظهار ڪندا آهن. اڄوڪي زماني ۾ هزارين حاجي سڳورا جيڪي مڪي ۾ مقرر وقت تي گڏ ٿيندا آهن، سيئي عرب ڪونہ

هوندا آهن. پر اهي قديم عربي روايتن کي پنهنجو ڪرڻ جي اهل ٿي ويا آهن. جيئن ئي اهي احرام ٻڌي ڪعبت الله شريف جو طواف ڪندا آهن تہ اهي سيني نسلي ۽ طبقاتي فرقن کي وساري ڇڏيندا آهن ۽ روزمره جي زندگي جي انا پرستي وارين وڏاين سان تعلق ٽوڙي ڇڏيندا آهن ۽ پاڻ کي هڪڙي امت ۾ شامل سمجهندا آهن. جنهن جو ڌيان هڪڙي ئي مرڪز ۽ محور ۾ هوندو آهي. ڪعبت الله شريف جو طواف شروع ڪرڻ کان اڳ اهي هڪ آواز ۾ پڪاريندا آهن "لبيڪ اللهم لبيڪ." ايراني دانشور علي شريعتي انهي مذهبي رسم جي حقي معنيٰ چڱي نموني ۾ پيش ڪئي آهي:

"جڏهن توهان طواف شروع ڪندا ۽ ڪعبت الله شريف کي ويجهو ٿيندا ويندا تہ توهان کي ائين محسوس ٿيندو جيئن ڪو ننڍڙو وهڪرو وڏي ندي ۾ ضم ٿي رهيو آهي. لهر سان هلندي توهان کي پنهنجا پير زمين تي ڪُپندا نہ لڳندا. اوچتو توهان کي لڳندو چڙ تري رهيا آهيو ۽ توهان کي ڪنيون پئي وڃي. توهان جيئن ئي مرڪز ڏانهن وڌڻ جي ڪوشش ڪندا تہ مجمعو توهان کي اهڙي سختي سان پڪوڙيندو جڻ توهان ۾ نئون ساهہ ڦوڪيو پيو وڃي. توهان هاڻي ماڻهن جو حصو آهيو. توهان هاڻي هڪ انسان آهيو، زنده ۽ جيئرا جاڳندا... ڪعبت الله شريف دنيا جو سج آهي جنهن جو نظارو توهان کي پنهنجي مدار ۾ ڪشش ٿو ڪري. توهان انهي ڪائناتي سرشتي جا حصا ٿي ويا آهيو. پاڻ کي الله جو طواف ڪندي محسوس ڪندا ۽ جلد ئي توهان پنهنجو پاڻ کي وساري ويهندا.... توهان هڪڙي ذرڙي ۾ ڍلجي ويا آهيو جيڪو آهستي آهستي ڳرندو ۽ گم ٿيندو پيو وڃي. اها پنهنجي چوٽيءَ تي پهتل مڪمل محبت آهي." (20)

يهودين ۽ عيسائين بہ اجتماعي روحانيت تي زور ڏنو آهي. حج هر مسلمان کي خدا سان ان جي مرڪز وٽ گڏ ٿي امت جي مفهوم ۾ هڪڙي شخصي يڪتائي واري عمل جو تجربو مهيا ڪري ٿو. جيئن گهڻن مذهبن ۾ آهي، امن ۽ هم آهنگي حج جي سفر جا اهم فڪري بنياد آهن. هڪڙو دفعو جڏهن حاجي خدا جي گهر پرسان پهچي ويندا آهن تہ هرقسم جي ڦڏي فساد کان منع لاڳو ٿي ويندي اٿن. حاجي سڳورا ڪنهن مک کي بہ ماري نہ سگهندا آهن. نہ وري تکومنو ڳالهائيندا آهن. انهيءَ ڪري ئي ان وقت سموري اسلامي دنيا ۾ ڪاوڙجي لهر ڦري وئي هئي جڏهن 1987ع ۾ ايراني حاجين جلوس ڪڍيَ سورش برپا ڪيو هيو جنهن ۾ 402 ماڻهو مارجي ويا هيا ۽ 469 زخمي ٿيا هئا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جون 632ع ۾ مختصر عرصو بيمار رهڻ کان پوءِ رحلت فرمائي. سندن وصال کان پوءِ ڪجهہ بدوين امت کان ڌار ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي پر عربن جي سياسي ٻڌي مضبوطي سان قائم رهي. آخرڪار سرڪش قبيلن پڻ خداءِ واحد جو مذهب قبول ڪري ورتو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه

وآلہ وسلم جي شاندار ۽ حيرت انگيز ڪاميابي انهن تي واضح ڪري ڇڏيو هيو تہ بت پرستي، جنهن انهن کي صدين کان گهڻو ڪجهہ فائدو پهچايو هيو جديد دنيا ۾ گهڻو ڪارگر ڪونہ رهي هئي. الله جي مذهب ڀائيچاري وارا اخلاقي اقدار متعارف ڪرايا جيڪي وڌيڪ ترقي يافتہ مذهبن جا امتيازي طرا هيا: ڀائيچارو ۽ سماجي انصاف ان جا تمام اهم گڻ هيا. هڪڙي مضبوط عالمگير مساوات اسلامي آدرش جي سڃاڻپ رهندي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي حياتي ۾ سيني جنسن جي برابري تي زور ڏنو ويو. اڄ عام طور تي مغرب ۾ اسلام کي عورت جي خلاف سمجهيو وڃي ٿو پر عيسائين وانگر الله جو دين اصل ۾ عورتن لاءِ مثبت رويو رکندڙ هيو. جهالت يعني اسلام کان اڳ واري زماني دوران عربن عورتن خلاف انهن ئي روين کي اختيار ڪري رکيو هيو جيڪي "ايخسيل ايج" کان اڳ ئي موجود هيا. مثال طور، گهڻيون زالون پرڻجڻ جو رواج عام هيو ۽ زالون پنهنجن پيئرن جي گهرن ۾ ئي رهنديون هيون. امير طبقن جي عورتن کي ڪافي اثر رسوخ ۽ حيثيت حاصل ٿيل هئي. مثال طور، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جن جي پهرين گهر واري حضرت خديجہ الڪبريٰ رضي الله تعاليٰ عنها هڪڙي ڪامياب واپاري هئي. پر اڪثر عورتن جي حالت غلامن جهڙي هئي. انهن کي ڪي بہ سياسي يا سماجي ۽ انساني حق حاصل ڪونہ هيا ۽ ڇوڪرين کي جيئري دفن ڪرڻ تہ عام هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو مذهب قبول ڪرڻ وارن اولين ماڻهن ۾ عورتون بہ شامل هيون ۽ انهن جي آزادي اهڙو منصوبو هيو جيڪو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي دل ۾ گهر ڪري ويٺل هيو. قرآن شريف ڇوڪرين کي قتل ڪرڻ کان منع ڪئي ۽ عربن کي ڌي جي ڄمڻ تي منهن گهنجائڻ ۽ شرمسار يا پريشان ٿيڻ کان منع ڪئي. اسلام عورتن کي موروثي ملڪيت ۽ طلاق جو حق ڏنو: اڻويهين صديءَ تائين مغربي عورتن کي اهڙي ڪابہ سهوليت مليل ڪونہ هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم عورتن کي امت جي معاملن ۾ علمي ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ همٿايو ۽ اهي مجلسن ۾ پنهنجي راءِ جو آزادي سان اظهار ڪنديون هيون ۽ انهن کي پڪ هئي تہ انهن جي ڳالهہ ٻڌي ويندي. مثال طور، هڪڙي موقعي تي مديني جي عورتن رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم سان شڪايت ڪئي تہ مرد قرآن شريف جي تعليم ۾ انهن کان گوءِ کڻي وڃن ٿا ۽ عرض ڪيائون تہ انهن سان پڇڻ ۾ انهن جي مدد ڪرڻ فرمائين. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ائين ڪيو. انهن جي اهم سوالن مان هڪڙو سوال اهو هيو تہ قرآن شريف ۾ صرف مردن کي ڇو مخاطب ڪيو ويو آهي. جڏهن تہ عورتن بہ ايمان آڻي خدا آڏو پنهنجو ڪنڌ جهڪايو آهي. ان جي نتيجي ۾ هڪڙي وحي نازل ٿي جنهن ۾ عورتن ۽ مردن کي گڏ مخاطب ڪيو ويو جنهن ۾ ٻنهي جنسن جي روحاني ۽ اخلاقي برابري جو تاڪيد ڪندي جنسي امتياز کي ختم ڪيو ويو.(21) ان کان پوءِ قرآن ۾ عورتن کي وري وري ڇٽي نموني سان مخاطب ڪيو ويو اها اهڙي ڳالهہ هئي جيڪا يهودين يا عيسائين جي صحيفن ۾ ورلي ڪا ملندي هجي.

بدقسمتي سان، جيئن عيسائيت ۾ ٿيو بعد ۾ اسلام مذهب تي مردن دوکي سان قبضو ڪري ورتو انهن عبادتن جي اهڙي طريقي سان تشريح ڪئي جيڪا مسلمان عورتن لاءِ نقصان واري هئي. قرآن شريف سڀني عورتن لاءِ نہ پر صرف رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي گهروارين لاءِ سماجي رتبي جي نشاني طور نقاب ڍڪڻ جو حڪم ڏنو هيو. بهرحال، اسلام جڏهن مُهذب دنيا ۾ پنهنجي جاءِ ٺاهي ورتي تہ مسلمانن بہ قديم ترين زماني جي انهن رسمن کي اختيار ڪيو جن عورتن کي گهٽ حيثيت واري طبقي ۾ ڌڪي ڇڏيو. انهن فارس ۽ عيسائي بازنطين جي نقل ڪندي عورتن کي پردو ڪرائڻ يا حويلي ۾ الڳ ٿلڳ رهائڻ وارين رسمن کي پنهنجو ڪري اختيار ڪيو. جتي عورتون وڏي عرصي کان اهڙي نموني ۾ پيسجي رهيون هيون. عباسي خليفن (750 کان 1258ع)جي دور اچڻ تائين مسلمان عورتن جي ايتري خراب حالت هئي جيئن انهن جي ڀينرن جي يهودي ۽ عيسائي معاشري ۾ خراب هئي. اڄ عورتن جي حقن جي ڳالهہ ڪرڻ واريون مسلمان عورتون پنهنجن مردن کان قرآن شريف جي اصل روح مطابق پنهنجي حالت بحال ڪرڻ لاءِ مطالبو ڪري رهيون آهن.

اها حقيقت انهي ڳالهہ جي ياددهاني ڪرائي ٿي تہ ڪنهن بہ ٻئي دين وانگر اسلام جون بہ مختلف طريقن سان گهڻيون ئي تشريحون ڪري سگهجن ٿيون. نتيجي ۾ ان ۾ اڻ ڳڻيا فرقا ۽ گروهہ ٺهي ويا. انهن مان پهريون جيڪو سني ۽ شيعن جي وچ ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي رحلت کان پوءِ اڳواڻي لاءِ جدوجهد جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي ويجهي ساٿي حضرت ابوبڪر رضي الله تعاليٰ عنہ کي اڪثريت جي ذريعي چونڊيو ويو. پر ڪجهہ اصحابن کي يقين هيو تہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم پاڻ پنهنجي سوٽ ۽ نياٽي حضرت علي عليه السلام بن حضرت ابو طالب رضي الله تعاليٰ عنہ لاءِ پنهنجو وارث (خليفو) ٿيڻ گهرن ها. حضرت علي عليہ السلام پاڻ حضرت ابوبڪر رضي الله تعاليٰ عنہ جي خلافت کي قبول ڪيو پر ايندڙ ڪجهہ سالن دوران لڳي ٿو تہ اهو انهن ماڻهن جي اميدن جو مرڪز ٿي ويو هيو جن کي پهرين ٽن خليفن جي حڪمت عملين تي اعتراض هيا. يعني حضرت ابوبڪر رضہ حضرت عمر بن خطاب رضہ ۽ حضرت عثمان بن عفان رضہ. آخرڪار 656ع ۾ حضرت علي عليه السلام خليفو ٿيو: البت شيعن ان کي پهريون امام يا امت جو اڳواڻ سڏيو ٿي. قيادت جي حوالي سان سنين ۽ شيعن جي وچ ۾ ڏار عقيدي جي بجاءِ سياسي هيو ۽ اها ڳالهہ اسلام ۾ سياست جي اهميت ۽ ايستائين جو خدا جي باري ۾ ان جي نظرئي جو باعث بڻي. شيعانِ علي بدستور اقليت رهيا ۽ انهن رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي ڏوهٽي حضرت حسين بن علي عليهم السلام جي ذات ۾ پنهنجي احتجاج کي مثالي صورت ڏني. امام حسين عليه السلام اموين جي حڪمراني کي تسليم ڪونہ ڪيو جن سندس والد سڳوري حضرت علي عليه السلام جي شهادت کان پوءِ خلافت کي غصب ڪري ورتو هيو. امام حسين

عليه السلام کي بعد ۾ موجوده عراق ۾ ڪوفي جي پرسان ڪربلا جي ميدان تي 680ع ۾ اموي حڪمران يزيد جي هُشي تي، ان جي حمايتين جي ننڍڙي جماعت سان گڏ شهيد ڪيو ويو. سيئي مسلمان امام حسين عليه السلام جي اهڙي بي دردي سان شهادت کي ڏک سان ياد ڪن ٿا. پر خاص طور تي اهي شيعن جا هيرو ٿي ويا آهن. ۽ هڪڙي علامت بڻجي ويا آهن ته ضرورت جي وقت ظلم جي خلاف مرڻ گهڙي تائين وڙهڻ کان نه ڪيٻائجي. ان وقت تائين مسلمانن هڪڙي سلطنت قائم ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي. پهرين چئن خليفن فقط بازنطين ۽ فارس جي زوال پذير سلطنتن جي عرب رهاڪن منجهه اسلام جي اشاعت تي توجهه ڏنو هيو. بهرحال، اموين جي دور ۾ سلطنت کي وڌو ڪرڻ جي نيت سان ايشيا ۽ اُتر آفريڪا تائين توسيع پسندي جاري رهي، جنهن جو اصل محرڪ مذهب نه پر عرب ملڪ گير حوس هئي.

نئين سلطنت ۾ ڪنهن کي به اسلام قبول ڪرڻ لاءِ مجبور ڪونه ڪيو ويندو هيو. دراصل حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي رحلت جي سو سال کان پوءِ اسلام قبول ڪرڻ واري عمل جي همت افزائي ڪونه ڪئي ويندي هئي. بلڪ 700ع ۾ هڪڙي حڪم ذريعي حقيقيت ۾ اسلام قبول ڪرڻ کان منع ڪئي وئي هئي: اموي مسلمانن جو اهو خيال هيو ته اسلام صرف عربن لاءِ آهي جيئن يهوديت حضرت يعقوب عليه السلام جي اولاد (بني اسرائيل) لاءِ آهي. اهل ڪتاب ماڻهن. يهودي ۽ عيسائي، کي "ذمي" قرار ڏئي مذهبي آزادي ڏني وئي هئي. ائين اقليتي ٽولن کي تحفظ مليو. پر جڏهن عباسي حڪمرانن اسلام قبول ڪرڻ واري عمل کي همٿايو ته گهڻائي سامي ۽ آريائي ماڻهو انهن جي سلطنت ۾ اسلام قبولڻ لاءِ تيار ٿي ويا. اسلام جي ڪاميابي اهڙي ترڪيبي هئي جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ناڪامي ۽ صليب تي چڙهڻ واري بي حرمتي عيسائيت ۾ هئي. مسلمان جي ذاتي مذهبي زندگي ۾ سياست ايتري غير واسطيدار ڪونه آهي جيئن عيسائيت ۾ آهي، جيڪا دنياوي ڪاميابي ۾ اعتبار نٿي رکي. مسلمان الله جي حڪمن مطابق انصاف وارو معاشرو قائم ڪرڻ لاءِ پاڻ کي پر عزم طور ٻڌل سمجهن ٿا. امت کي هڪڙي مقدس اهميت حاصل آهي، هڪڙي "علامت" جيڪا الله تعاليٰ عطا ڪئي آهي ته انسانذات کي ڏاڍ ۽ ناانصافي کان ڇوٽڪارو ڏيارڻ لاءِ ڪوشش ڪن: امت جي سياسي سگهه مسلمانن جي روحانيت ۾ ساڳي جاءِ والاري ٿي جيئن ڪنهن عيسائي جي زندگي ۾ ڪنهن خاص مذهبي فرقي کي حاصل آهي: ڪئٿولڪ، پروٽيسٽنٽ، ميٿاڊسٽ، باپٽسٽ. جيڪڏهن مسلمانن جو سياست لاءِ توجهه عيسائين کي اوپرو لڳي ٿو ته انهن کي اها ڳالهه به ڌيان ۾ رکڻ گهرجي ته انهن جو مبهم مذهبي بحث لاءِ جوش جذبو به يهودين ۽ مسلمانن کي اوترو ئي اوپرو لڳي ٿو. تنهن ڪري، اسلامي تاريخ جي ابتدائي سالن ۾ خليفي جي حيثيت ۽ حڪومت جي حوالي سان سياسي غور و فڪر جي نتيجي ۾ خدا جي فطرت جي متعلق قياس آراين جو آغاز ٿيو. امت جي قيادت ڪير ۽ ڪهڙي قسم جي انسان کي ڪرڻ گهرجي واري معاملي تي

عالماڻي بحث مباحثي اهو ثابت ڪيو تہ اهو اسلام ۾ اهڙو بحث آهي جهڙو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شخصيت ۽ فطرت جي باري ۾ عيسائين ۾ ٿيندو رهيو آهي. خلفاءِ راشدين (پهريان چار خليفا) جي دور کان پوءِ مسلمانن محسوس ڪيو تہ اهي هڪڙي اهڙي دنيا ۾ زندگي گذاري رهيا آهن جيڪا مديني جي ننڍڙي ۽ لڙاين کان متاثر ٿيل معاشري کان گهڻو مختلف هئي. اهي هاڻي تيزي سان پکڙجندڙ سلطنت جا مالڪ هيا ۽ انهن جا حڪمران دنياوي عيش و عشرت ۽ لالچ ۾ ڦاٿل نظر ٿي آيا. دربار ۾ ۽ حڪومتي ڪارندن منجهہ بدعنواني ۽ عيش پرستي گهر ڪري وئي هئي. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ سندن اصحابن طرفان گذاريل زندگين کان ماحول گهڻو مختلف هيو. نهايت پرهيزگار مسلمانن قرآن شريف جي اشتراڪي (سوشلسٽ) پيغام جي بنياد تي حڪومت کي للڪاريو ۽ اسلام کي نين حالتن سان هم آهنگ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. گهڻائي فرقا پيدا ٿي ويا جن مختلف حل پيش ڪيا.

مقبول ترين حل فقيهن ۽ محدثن پيش ڪيو جن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ خلفاء راشدين جي مثالي ڪارنامن مطابق ماحول ٺاهڻ لاءِ ڪوشش ورتي. ان جي نتيجي ۾ شرعي قانون جي ترتيب ٿي، جنهنَ جو بنياد قرآن شريف ۽ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي اسوه حسنہ مطابق رکيو ويو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ ان جي ابتدائي اصحابن جي قول (حديث) ۽ عمل (سنت) بابت تمام گهڻيون روايتون زباني طور معاشري ۾ گردش ڪري رهيون هيون. انهن کي ڪجهہ دانشورن (محدثن) ائين ۽ نائين صدي دوران گڏ ڪيو. انهن محدثن مان گهڻو مشهور محمد بن اسماعيل بخاري (امام بخاريؒ) ۽ مسلم بن الحجاج القشيري (امام مسلم) آهن. جيئن تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم لاءِ مڃيو ويو ٿي تہ انهن صحيح صحيح نموني ۾ الله جي عبادت ڪئي هئي، انهي مطابق مسلمانن ان جي مثال تي پاڻ کي ان جي سيرت تي پيروي ڪرڻ لاءِ تيار ڪري ڇڏيو. تنهن ڪري اٿڻ ويهڻ، ڪائڻ پيئڻ، غسل ڪرڻ ۽ عبادت ڪرڻ ۾ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سنت جي پيروي مسلمانن کي هڪڙي اهڙي زندگي گذارڻ ۾ مدد ڪئي جيڪا الله جي نظر ۾ گهڻو پسند هئي. پاڻ کي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سيرت تي ڍاليندي مسلمانن الله جي نظر ۾ قابل قبول ٿيڻ جي اميد ڪئي. ائين جڏهن مسلمان سنت تي عمل ڪندي پاڻ ۾ گڏجڻ وقت "اسلام عليڪم" چئي ڪيڪاريندا آهن جيئن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جن ڪندا هيا. جڏهن اهي جانورن تي رحم ڪندا آهن، يتيمن ۽ غريبن جي مدد ڪندا آهن جيئن نبي سڳورا پاڻ ڪندا هيا ۽ ٻين سان ڏيتي ليتي ڪرڻ وقت ايمانداري ۽ خوش اخلاقي جو مظاهرو ڪندا آهن تہ ان وقت انهن کي خدا ياد اچي ويندو آهي. ظاهري طرز عمل کي منزل مقصود ناهي سمجهڻو پر ظاهري عمل تقويٰ اختيار ڪرڻ جو ذريعو آهن. جنهن جو قران شريف حڪم ڏنو آهي ۽ رسول الله صلي الله عليه وآلہ وسلم ان تي عمل ڪري ڏيکاريو. ان ۾

خدا جو مستقل ذڪر شامل آهي. سنت ۽ حديث جي صحيح هجڻ جي حوالي سان گھڻو بحث مباحثو ٿيو آهي: گھڻين حديثن جي مقابلي ۾ ٿورين کي وڏيڪ صحيح ۽ معتبر سمجھيو ويو آهي. پر انهن حديثن جي تاريخي طور مُستَنَد هجڻ واري سوال جي مقابلي ۾ انهن جي عملي حيثيت وڏيڪ اهم آهي: صدين دوران انهن لکين مسلمانن جي زندگين منجهہ الوهيت جو هڪڙو مقدس جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ پاڻ کي اهل ثابت ڪيو آهي.

رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سنت ۽ حديثن جو تعلق روزمره جي زندگي جي معاملن سان گڏوگڏ مابعدالطبيعات، علم ڪائنات ۽ ديني معاملن سان بہ آهي. انهن حديثن مان ڪجهہ جي لاءِ يقين ڪيو وڃي ٿو تہ اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي خود خدا طرفان چيل ڳالهيون آهن. انهن کي حديث قدسي چيو ويندو آهي جيڪي مسلمانن جي دل ۾ الله جي موجودگي ۽ رسجي بسجي وڃڻ تي زور ڏين ٿيون: مثال طور، هڪڙي مشهور حديث ۾ درجا بيان ڪيل آهن جن ذريعي مسلمان الوهي وجود جو گمان ڪري ٿو جڏهن اهو مسلمان ۾ حلول ڪري ويو آهي. توهان قرآن شريف ۽ شريعت جي حڪمن تي عمل ڪرڻ سان شروع ڪيو ۽ پوءِ تقويٰ جي رضاڪارائن عملن ڏانهن قدم وڌايو:

> ”منهنجو ٻانهو! انهن فرضن جي بجاآوري ذريعي منهنجي ويجهو ٿئي ٿو جيڪي مون ان تي مقرر ڪيا آهن. منهنجو ٻانهو رياضت ۽ عبادت وارن عملن ذريعي منهنجي ويجهو ايندو رهي ٿو. ايستائين جو مان ان سان محبت ڪيان ٿو. ۽ جڏهن مان ان سان پيار ڪيان ٿو تہ مان ان جا ڪن ٿي وڃان ٿو جن سان اهو ٻڌي ٿو. ان جون اکيون جن سان اهو ڏسي ٿو ان جا هٿ جن سان اهو وٺي ٿو ۽ ان جا پير جن سان اهو گھمي ڦري ٿو.“ (22)

يهوديت ۽ عيسائيت وانگر ماوراءِ خدا هتي بہ حاضر و ناظر آهي. مسلمان بہ پنهنجي مذهب کان اڳ وارن انهن ٻنهي مذهبن جي تجويز ڪيل طريقن جي ذريعي الوهي موجودگي جو ادراڪ ڪري سگھن ٿا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سنت تي پيروي ڪرڻ جي بنياد تي جن مسلمانن اهڙي قسم جي تقويٰ کي هٿي وٺرائي انهن کي عام طور تي ”اهل الحديث“ سڏيو وڃي ٿو. انهن گھٽ پڙهيل ماڻهن جو ڌيان گھڻو ڇڪايو ڇو تہ اهي سڀني لاءِ هڪجهڙين سهولتين جي اصول جا حامي هيا. اهي اموين ۽ عباسين جي درٻارن جي عيش عشرت واري ماحول جي مخالفت ڪندا هيا پر ان سان گڏ شيعن جي انقلابي طرز عمل جا بہ حامي ڪونہ هيا. انهن انهي ڳالهہ کي ڪونہ ٿي مڃيو تہ ڪو خليفي جي لاءِ غير معمولي صلاحيتن جو مالڪ هجڻ ضروري آهي: انهن جي نظر ۾ اهو فقط هڪڙو انتظامي سربراهہ هيو. تاهم قرآن شريف جي الهامي حيثيت ۽ سنت تي زور ڏيندي انهن هر مسلمان کي الله سان سڌو سنئون رابطو قائم ڪرڻ جي اهل بڻايو. مذهبي پيشوائن جي

ڪنهن طبقن کي تياڳڻ جو ڪردار ادا ڪرڻ جي ضرورت ڪونہ هئي. هر مسلمان مرد ۽ عورت خدا جي آڏو پنهنجن عملن جو ذميوار آهي.

سڀ ڪان مٿي محدثن اها تعليم ڏني تہ قرآن شريف هڪڙي ابدي حقيقت آهي جيڪو توريت ۽ لاگوس وانگر خود خدا جو پرتوو آهي، مخلوقات جي پيدائش کان اڳ ئي اهو ان جي ذهن ۾ موجود هيو. قرآن بابت غير مخلوق هجڻ واري انهن جي عقيدي جو مطلب هيو تہ جڏهن ان جي تلاوت ڪئي وڃي تہ هر مسلمان ائين سمجهي تہ نظر نہ اچڻ واري خدا کي سڌو سنئون ٻڌي سگهي ٿو. قرآن شريف انهن جي وچ ۾ خدا جي موجود هجڻ جي نمائندگي ڪري ٿو. جڏهن انهن ان جي مقدس آيتن جي تلاوت ٿي ڪئي تہ اهو ائين هيو ڄڻ ان (خدا) جي گفتگو انهن جي چپن تي هئي ۽ جڏهن قرآن شريف کي هٿن ۾ کنيون ٿي تہ اهو ائين هيو ڄڻ انهن خدا کي ڇُهيو ٿي. ابتدائي عيسائين بہ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ سندس انساني صورت کي انهي ساڳي نموني ۾ سمجهيو ٿي:

> "جيڪو ازل کان موجود آهي، جنهن کي اسان ٻڌو آهي، ۽ اسان پنهنجين اکين سان ڏٺو آهي، جنهن لاءِ اسان غور ڪيو آهي ۽ پنهنجن هٿن سان ڇُهيو آهي، ڪلام، جيڪو زندگي آهي. اهو ئي اسان جو مقصود آهي." (23)

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي حقي مرتبي "ڪلام" عيسائين کان وڏي مشق ڪرائي هئي. هاڻي مسلمانن قرآن شريف جي فطرت لاءِ بحث ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو: عربي عبارت ڪهڙي اعتبار کان خدا جو ڪلام هئي؟ ڪجهہ مسلمانن قرآن شريف جي انهي مرتبي کي گستاخي وارو سمجهيو، انهن عيسائين وانگر جن کي انهي نظرئي ڪري بدنام ڪيو ويو هيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام اصل ۾ جسماني صورت اختيار ڪري آيل لاگوس هو.

بهرحال، شيعن بہ آهستي آهستي اهڙا نظريہ پيش ڪيا جيڪي ڪافي حد تائين عيسائين جي جوڙ مٿائي اچڻ (تجسيم) واري نظرئي سان گهڻو هڪجهڙائي رکندڙ آهن. امام حسين عليه السلام جي ڏکوئيندڙ شهادت کان پوءِ اهي انهيءَ ڳالهہ تي آماده ٿي ويا تہ صرف حضرت علي عليه السلام ابن ابو طالب رضي الله تعاليٰ عنہ جو اولاد ئي اُمت جي رهنمائي ڪري سگهندا ۽ ائين اهي اسلام ۾ هڪڙو منفرد فرقو ٿي ويا. ڇوتہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي سوٽ ۽ نياڻي حضرت علي عليه السلام کي ان سان ٻٽو خوني رشتو هيو ڇوتہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جا پٽ ٻارپڻي ۾ ئي فوت ٿي ويا هيا. اهوئي ان جو اهم مرداڻو مائٽ هيو. قرآن شريف ۾ اڪثر جاين تي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي خدا کان پنهنجي اولاد لاءِ رحمت جي دعا گهرندي ڏيکاريو ويو آهي. شيعن الوهي رحمت جي انهيءَ تصور کي وسيع ڪيو ۽ اهو يقين ڪرڻ لڳا تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جي حضرت علي عليه السلام جي گهراڻي مان حضرت فاطمہ الزهرا سلام الله تعاليٰ عليها جي اولاد واري

ڪتنب کي ئي خدا جو حقي علم (ڄاڻ) هيو. صرف اهي ئي خدا جي معرفت لاءِ امت جي رهنمائي ڪري سگهندا. جيڪڏهن حضرت علي عليه السلام جو اولاد اقتدار ۾ اچي وڃي ته مسلمانن کي انصاف و عدل جو سونهري دور ملي ويندو ۽ خدا جي مرضي مطابق امت جي رهنمائي ٿيندي رهندي.

حضرت علي عليه السلام جي شخصيت سان جذباتي لڳاءُ ڪجهه حيرت انگيز طريقن سان وڌندو رهيو. ڪجهه جوشيلن شيعن جا ٽولا حضرت علي عليه السلام ۽ ان جي اولاد کي خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کان به مٿي ڪٽي ويا ۽ انهن کي ذري گهٽ الوهي درجو ڏنائون. شايد انهن ان قديم فارسي روايت تي عمل ٿي ڪيو ته هڪڙو الوهي طور چونڊيل خاندان ئي الوهي پيغام کي نسل در نسل اڳتي وڌائي سگهي ٿو. اموي دور جي ختم ٿيڻ تائين ڪجهه شيعا اهو يقين ڪرڻ لڳا هيا ته صحيح صحيح علم صرف علي عليه السلام جي هڪڙي خاص نسلي لڙي کي حاصل هيو. مسلمانن کي خدا طرفان امت جي امام طور منصوص ٿيل شخص انهيءَ گهراڻي ۾ ئي ملي سگهندو. توڙي اهو اقتدار ۾ هجي يا نه ان کان رهنمائي وٺڻ جي ضرورت لازمي هئي. تنهن ڪري هر مسلمان تي فرض آهي ته ان ڏانهن رجوع ڪري ۽ ان جي رهنمائي قبول ڪري. جيئن ته اهي امام امت جي محبت جو مرڪز هيا تنهن ڪري حڪمرانن (خليفن) انهن کي رياست جو دشمن سمجهيو: شيعا روايتن مطابق ڪجهه امامن کي زهر وسيلي شهيد ڪيو ويو ۽ ڪجهه امامن ڪٽي لڪي پناهه ورتي هئي. هر امام وفات کان اڳ پنهنجي اولاد مان جانشين چونڊيندو هيو ۽ علم جي وراثت ان جي حوالي ڪندو هيو. آهستي آهستي امامن جي هڪڙي الوهي اوتار طور تعظيم ٿيڻ لڳي: هرهڪ کي ڌرتي تي خدا جي موجودگي جو ثبوت (حجت) سمجهيو ويو ۽ ڪجهه پراسرار نموني ۾ الوهي تجسيم کي انساني روپ ڏنائون. امام جا قول، فيصلا ۽ حڪم خدا جا سمجهيا ويندا هيا. جيئن عيسائين حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا تائين رسائي جو وسيلو، سچائي ۽ روشني سمجهيو هيو ائين شيعن پنهنجن امامن کي خدا ڏانهن دروازو (باب)، رستو (سبيل) ۽ هر نسل جو رهنما سمجهندي تعظيم جو درجو ڏنو.

شيعن جي مختلف شاخن الوهي تسلسل کي مختلف انداز ۾ پيش ڪيو. مثال طور، اثنا عشري شيعا حضرت علي عليه السلام جي اولاد مان امام حسين عليه السلام جي نسل ۾ ٻارهن شخصيتن کي امام مڃين ٿا، ايستائين جو 939ع ۾ آخري امام غَيبيَت ۾ هليو ويو ۽ انساني معاشري مان گم ٿي ويو. جيئن ته ان جو ڪو اولاد ڪونه هيو ان ڪري سلسلو اڳتي ڪونه وڌيو. اسماعيلي جن کي سبعون (ستن امامن جا پوئلڳ) سڏيو وڃي ٿو. انهن جو عقيدو آهي ته ستون امام ئي آخري امام هيو. ٻارهن امامن کي مڃيندڙن هڪڙو مسيحائي عقيدو اختيار ڪيو انهن جو ايمان آهي ته ٻارهون يا لڪي ويل امام سونهري دور جو آغاز ڪرڻ لاءِ دنيا ۾ ظاهر ٿيندو. ظاهري طور اهي خطرناڪ نظريا هيا. اهي نه صرف سياسي طور تخريبي هيا پر انهن جي تشريح ڪمزور ۽ ڦرندڙ گرندڙ نموني

۾ آساني سان ٿي سگهي ٿي. تنهن ڪري، جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم ٿيندو وڏيڪ ڪٽر شيعن قرآن شريف جي تشبيهي تشريح جي بنياد تي هڪڙي مخفي روايت جو رواج وڌو. اڪثر مسلمانن لاءِ انهن جي ديناداري گهٽ مشڪوڪ ٿي وئي جن الوهيت واري انهي نظرئي کي ڪافراڻو سمجهيو ٿي، تنهنڪري عام طور تي شيعا وڏيڪ امير طبقي جي ماڻهن ۽ لکيل پڙهيل ماڻهن ۾ پيدا ٿيا. ايران جي انقلاب کان پوءِ مغرب ۾ شيعيت کي اسلام جو هڪڙو بنياد پرست فرقو تصور ڪيو ويو آهي پر اهو هڪڙو غلط اندازو آهي. شيعيت هڪڙي سڌريل مذهبي لڏو ٿي وئي آهي. حقيقت ۾ شيعا انهن مسلمانن سان گهڻي هڪجهڙائي رکن ٿا جن قرآن شريف جي تشريح ڪرڻ لاءِ عقلي ۽ منطقي دليلن کي منظم طريقي سان لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. انهن عقليت پسندن، جن کي معتزلي سڏيو وڃي ٿو پنهنجو هڪڙو الڳ ٽولو قائم ڪيو. انهن جون ڪي سياسي مجبوريون به هيون: شيعن وانگر معتزلي به دربار ۾ ٿيندڙ عياشين جا سخت مخالف هيا ۽ هر وقت حڪومت خلاف سياسي طور سرگرم هوندا هيا.

سياسي مخالفت انساني معاملن ۾ خدا جي مداخلت جي باري ۾ ديني بحث جي شروعات ڪئي. اموين جي حمايتين ڪنهن حد تائين بدنيتي سان دعوا ڪئي هئي ته انهن جا غير اسلامي عمل انهن جا ڏوهه ڪونه آهن ڇو ته خدا انهن جي تقدير ۾ اهڙو انسان ٿيڻ لکيو هيو جهڙا اهي آهن. قرآن شريف ۾ الله جي "عليم" ۽ "خبير" هجڻ لاءِ مضبوط دليل موجود آهي، انهيءَ ڪري قضاوقدر جي نظرئي جي اهڙي حمايت ۾ قرآن شريف جي ڪيترين ئي عبارتن کي استعمال ڪيو ويو. پر قرآن شريف انساني ذميواري جي باري ۾ بلڪل واضح آهي: "بيشڪ خدا انسانن جي حالت ڪونه بدلائيندو آهي جيستائين اهي پنهنجو پاڻ ۾ تبديلي نه آڻين."(سورت رعد آيت 11) نتيجي ۾ حڪومت جي مخالفن راءِ جي آزادي ۽ اخلاقي ذميواري تي زور ڏنو. معتزلين وچٽرو رويو اختيار ڪيو ۽ انتها پسندي واري رجحان کان لاڙو ڪري ويا. انهن راءِ جي آزادي جي حمايت ڪئي ته جيئن انساني اخلاقي فطرت کي تحفظ حاصل ٿئي. جن مسلمانن اهو مڃيو ٿي ته خدا چڱاين مٿاين جي انساني سوچن کان ماورا آهي، اهي ان جي انصاف جو مان گهٽائي رهيا هيا. اهو خدا جيڪو مڙني چڱن اصولن کي نظرانداز ڪري ۽ انهن کي عام رواجي وٺي ڇو ته اهو خدا آهي ته پوءِ اهو ته (نعوذبالله) ظالم هوندو ۽ ڪنهن خودسر خليفي ئي جهڙو هوندو. شيعن وانگر معتزلين به اعلان ڪيو ته انصاف خدا جو اصل جوهر آهي: اهو ڪنهن سان زيادتي نٿو ڪري سگهي، اهو منطقي ڳالهه جي خلاف ڪنهن به شئي جي حمايت نٿو ڪري سگهي.

انهيءَ ڳالهه ۾ اهي محدثن سان اختلاف ۾ اچي ويا. جيڪي دليل ڏيندا هيا ته انسان کي پنهنجي قسمت جو پاڻ مالڪ بڻائڻ سان معتزلي خدا جي ڪامل قدرت کان انڪار ڪري رهيا آهن. انهن شڪايت ڪئي ته معتزلي خدا کي بلڪل عقلي (منطقي) ۽ بلڪل انسان جهڙو قرار ڏين ٿا. انهن خدا جي باري ۾ ناقابل سمجهه جوهر هجڻ واري

مقصد تي زور ڏيندي قضاوقدر واري عقيدي کي اختيار ڪيو: جيڪڏهن اسان دعوا ڪيون تہ اسان خدا کي سمجهون ٿا، اهو خدا ڪونہ هوندو پر محض انساني اندازو. خدا انسان جي چڱائي ۽ مٺائي وارن اجاين گمانن کان مٿانهون آهي ۽ ان کي اسان جي معيارن ۽ امڪانن سان محدود نٿو ڪري سگهجي: ڪوبہ عمل خراب يا ناانصافي وارو انهي ڪري آهي جو خدا ان کي ائين قرار ڏنو آهي، انهيءَ لاءِ نہ تہ ڪو انهن انساني قدرن کي خود خدا جي مٿان لازمي تعلق آهي. معتزلي اها دعويٰ ڪرڻ ۾ غلطي تي هيا تہ انصاف، جيڪو خالصتن انساني تصور هيو خدا جو جوهر هيو. طئي ٿيل تقدير ۽ آزاد مرضي وارو مسئلو جنهن عيسائين کي پڻ پريشان ڪيو آهي، هڪڙي شخصي خدا جي تصور ۾ مکيہ ڏکيائي جي نشاندهي ڪري ٿو. برهمڻ جهڙي هڪڙي غيرشخصي خدا کي زياده آساني سان "خير" ۽ "شر" کان بالاتر قرار ڏئي سگهجي ٿو جن کي پراسرار الوهيت جو بهروپ سمجهيو ويندو آهي. پر هڪڙو خدا جيڪو ڪنهن پراسرار نموني ۾ شخصي آهي ۽ انساني تاريخ ۾ عملي ڪردار ادا ڪري ٿو اهو پاڻ کي تنقيد جي لاءِ کليل رکي ٿو. اهڙي (شخصي) خدا کي سمجهڻ ۽ پنهنجين خواهشن مطابق بڻائي ڇڏڻ وڏيڪ آسان هوندو آهي. اسان پنهنجن ذاتي نظرين جي هم آهنگي ۾ ان "خدا" کي جمهوري، اشتراڪي، نسل پرست يا انقلابي بڻائي ڪري پيش ڪري سگهون ٿا. انهيءَ ڳالھ جي خطري ڪن ماڻهن کي شخصي خدا کي هڪڙو غير مذهبي تصور سمجهڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي، ڇو تہ اها ڳالھ اسان کي اسان جي پنهنجي جانبداريءَ ۾ ڦاسائي ڇڏي ٿي ۽ اسان جي انساني خيالن جي تڪميل ڪري ٿي.

انهيءَ خطري کان بچڻ لاءِ محدثن خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين جي وچ ۾ وقتائتو فرق پيش ڪيو جنهن لاءِ يهودي ۽ عيسائي بہ اڳ ائين ڪري چڪا هيا. انهن دعويٰ ڪئي تہ انهن صفتن مان ڪجھہ صفتن ماورائي خدا جو هن دنيا سان تعلق جوڙيو. مثال طور، اختيار (قوت)، علم، مرضي، ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڪلام جن کي قرآن شريف ۾ الله جون صفتون بيان ڪيو ويو آهي. اهي ازل کان ئي قرآن شريف وانگر سدائين ان سان گڏ موجود هيون. اهي خدا جي ڄاڻي نہ سگهڻ واري جوهر کان مختلف هيون، جيڪي هميشہ اسان جي سمجھ کي منجهائينديون رهنديون. جيئن يهودين تصور ڪيو هيو تہ خدا جي ڏاهپ يا توريت زماني جي تخليق کان اڳ ئي خدا سان گڏ هيا، بلڪل ائين هاڻي مسلمانن بہ خدا جي شخصيت جي باري ۾ هڪڙو اهڙو ئي تصور قائم ڪيو ۽ مسلمانن کي ذهن نشين ڪرايائون تہ انساني ذهن مڪمل طور تي ان (خدا) جو احاطو نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن خليفو مامون رشيد (813ع کان 832ع) معتزلين جي حمايت نہ ڪري ها ۽ انهن جي نظرين کي مسلمانن جو سرڪاري عقيدو قرار ڏيڻ جي ڪوشش نہ ڪري ها تہ گهٽ ڪري اها مبهم دليل بازي آڱرين تي ڳڻڻ جيترن ئي ماڻهن کي متاثر ڪري سگهي ها. پر جڏهن خليفي معتزلي عقيدي کي لاڳو ڪرڻ لاءِ محدثن تي سختيون ڪرڻ شروع ڪيون تہ عام ماڻهو انهيءَ غيراسلامي رويي کان ڏڇي ويا.

امام احمد بن حنبل (780ع کان 855ع)، هڪڙو مشهور محدث، عوامي هيرو ٿي ويو جيڪو مامون هٿان موت جي سزا ملڻ کان ذري تي بچي ويو هيو. ان جي تقوا ۽ زهد جنهن سان ان اذيتن ۾ بہ صبر ۽ شڪر ڪيو هيو خلافت کي للڪاري ڇڏيو ۽ قرآن شريف لاءِ غيرمخلوق هجڻ وارو ان جو عقيدو معتزلين جي عقليت پسندي خلاف عوامي بغاوت جو نعرو ٿي ويو.

امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ خدا جي باري ۾ ڪنهن بہ منطقي بحث کان انڪار ڪندا هيا. تنهن ڪري جڏهن اعتدال پسند معتزلي الحيان القرابسي (وفات 859ع) هڪڙو مصالحت ڪرڻ وارو حل پيش ڪيو تہ قرآن شريف خدا جي ڪلام جي حيثيت ۾ واقعي غيرمخلوق آهي، جڏهن انسان ان جي تلاوت ڪندي لفظ اچاري ٿو تہ اها هڪڙي مخلوق ٿي وڃي ٿو امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ انهيءَ سوچ واري عقيدي جي بہ مذمت ڪندي ان کي رد ڪيو. القرابسي پنهنجي نقطہ نظر ۾ ٻيهر ترميم ڪرڻ لاءِ تيار ٿي ويو ۽ پڌرو ڪيائين تہ قرآن شريف جي لکي ۽ ڳالهائي ويندڙ عربي زبان خدا جو ازلي ڪلام هجڻ جي ناطي "غيرمخلوق" آهي. بهرحال، امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ اعلان ڪيو تہ اها ڳالهہ غيرشرعي آهي ڇوتہ انهي منطقي نموني ۾ قرآن شريف جي ماخذ جي باري ۾ قياس آرائي ڪرڻ اجا وڌيڪ اجائي ۽ خطرناڪ آهي. ناقابل بيان خدا کي ڳولڻ لاءِ منطق مناسب هٿيار (اوزار) ڪونهي. ان معتزلين تي الزام هنيو تہ اهي خدا جي باطنيت کي ختم ڪري هڪڙو اهڙو منفرد قاعدو ٺاهي رهيا آهن، جنهن ۾ ڪائي مذهبي اهميت ڪونهي. امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ اها راءِ پيش ڪئي تہ جڏهن قرآن شريف دنيا ۾ خدا جي سرگرمي کي بيان ڪرڻ لاءِ انساني صفتن وارا اصطلاح استعمال ڪري ٿو يا قرآن شريف ۾ ائين اچي ٿو تہ خدا "ڳالهائي ٿو"، "ڏسي ٿو" ۽ "تخت تي ويٺل آهي" تہ انهن لفظن جي لغوي معنيٰ وٺي آهي ۽ تسليم ڪرڻو آهي باقي اهو سوال ڪونهي ڪرڻو تہ "ائين ڪيئن آهي". امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ جو شايد اٿاناسيئس جهڙن عيسائين سان مقابلو ڪري سگهجي ٿو جنهن وڌيڪ منطقي ملحدن خلاف جسماني صورت اختيار ڪرڻ (تجسيم) واري عقيدي جي انتهاپسندي واري تشريح تي اصرار ڪيو. امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ خدا جي ذات کي سمجهي نہ سگهڻ واري نظرئي تي زور ڏئي رهيو هيو. جيڪو مڙني انساني منطقي ۽ تصوراتي ڇنڊڇاڻن کان ماورا آهي.

البت قرآن شريف وري وري عقل ۽ سمجهہ جي استعمال جي اهميت تي زور ڏئي ٿو. انهيءَ مطابق امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ جو نقطہ نظر ڪنهن حد تائين سادي ذهنيت وارو هيو. گهڻن ئي مسلمانن ان کي گمراهہ ۽ ابهام پسند سمجهيو. ابو الحسن بن اسماعيل اشعري (878ع کان 941ع) هڪڙو مصالحت وارو حل ڳولي لڌو. پهريائين اهو معتزلي فرقي سان تعلق رکندو هيو پر بعد ۾ هڪڙي خواب جي ڪري اهل حديث ٿي ويو. ان خواب ۾ ان ڏٺو تہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ان کي

حديث جو علم حاصل ڪرڻ جي هدايت ڪري رهيا آهن. اشعري پوءِ ٻي انتها ڏي هليو ويو ۽ حديث جو جوشيلو عالم ٿي ويو ۽ اسلام جو ڦتڪو ٿي معتزلين خلاف پرچار ڪيائين. پوءِ ان ٻيو خواب ڏٺو جنهن ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ناراض پئي لڳا ۽ فرمايائون: "مون توکي منطقي دليل ترڪ ڪرڻ لاءِ نہ پر سچين حديثن جي حمايت ڪرڻ لاءِ چيو آهي." (24) ان کان پوءِ اشعري امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ جي نقطہ نظر کي ترقي وٺرائڻ لاءِ معتزلين جي منطقي تعليمات کي استعمال ڪيو. جتي معتزلين دعوا ٿي ڪئي تہ خدا جو الهام غير منطقي نٿو ٿي سگهي اتي اشعري عقل ۽ منطق کي استعمال ڪندي ٻڌايو تہ خدا اسان جي سمجهہ کان گهڻو مٿانهون آهي. معتزلين خدا جي حيثيت کي گهٽائي انساني تصور جي بحث لائق بڻائي ڇڏيو هيو. اشعري ان جي متضاد صفتن جي باوجود قرآن شريف واري ڀرپور خدا ڏانهن رجوع ڪرڻ گهريو. دراصل ڊينيز وانگر ان تسليم ڪيو ٿي تہ متضاد خيال خدا بابت اسان جي انديشي کي اجاڳ وڌائيندو. ان خدا جي حيثيت گهٽائي هڪڙي تصور تائين محدود ڪرڻ کان انڪار ڪيو جنهن کي ڪنهن بہ ٻئي انساني تصور وانگر بحث هيٺ آڻي سگهجي. علم، قوت، زندگي وغيره جون الوهي صفتون حقيقي هيون. اهي ازل کان ئي خدا سان منسوب هيون، پر اهي خدا جي جوهر کان مختلف هيون، ڇو تہ خدا يقيني طور اڪيلو لاشريڪ ۽ بي مثل هيو. ان کي جزن جي مجموعي هستي نٿو چئي سگهجي ڇو تہ اهو انتهائي منفرد هيو اسان ان جي مختلف صفتن جي تعريف بيان ڪرڻ ذريعي ان جو تجزيو نٿا ڪري سگهون. نہ وري ان کي ننڍن حصن ۾ ورهائي سگهون ٿا. اشعري انهن بہ رخي متضادن کي حل ڪرڻ لاءِ ڪنهن بہ ڪوشش کان انڪار ڪري ڇڏيو: تنهن ڪري ان زور ڏئي چيو تہ جڏهن قرآن شريف ۾ آيل آهي تہ "خدا تخت تي ويهي ٿو" تہ توڙي جو انهي "ويهڻ" واري حقي مفهوم کي سمجهڻ اسان جي عقل کان ٻاهر آهي، بس اسان کي انهي حقيقت کي لازمي مڃڻو آهي.

اشعري انتهاپسندي واري منطق ۽ روشن خيالي جي بنا جواز مخالفت جي وچ ۾ وچٿرو رستو ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. لفظي معنيٰ تي زور ڏيندڙ ڪجهہ ماڻهن دعويٰ ڪئي تہ جيڪڏهن نيڪ ماڻهو خدا کي آسمان تي ڏسندا، جيئن قرآن ۾ بيان ٿيل آهي، تہ پوءِ لازمي ان کي جسماني صورت هوندي، هشام بن حاڪم تہ چوڻ لاءِ ايترو اڳتي نڪري ويو:

> "الله کي جسم آهي، قابل وضاحت، موڪرو، ڊگهو اوچو هڪجيترين ماپن جو روشني سان چمڪندڙ پنهنجن؛ تنهي ماپن ۾ هڪڙي ويڪري جسمات وارو انتهائي بلند جاءِ ۾، خالص ڌاتوءَ جي پٽي وانگر، ائين چمڪندڙ جڻ ان جي چوڌاري، موتي جڙيل آهن، رنگ، ذائقي، بوءِ ۽ ڇهاءَ سان رسايل." (25)

ڪجهه شيعن اهڙن نظرين کي قبول ڪيو ڇو تہ انهن جو ايمان هيو تہ امام سڳورا الوهيت جو پرتوو آهن. مثال طور، معتزلين انهيءَ ڳالهہ تي زور ٿي ڏنو تہ جڏهن قرآن شريف خدا جي "هٿن" جو ذڪر ڪري ٿو تہ ان جي سخاوت ۽ ٻاجهہ جي حوالي لاءِ ان جي تشريح علامتي طور ڪرڻي آهي. اشعري لفظي معنيٰ تي زور ڏيڻ وارن جي اها نشاندهي ڪري مخالفت ڪئي تہ قرآن شريف وري وري تاڪيد ڪري ٿو تہ اسان کي خدا بابت صرف علامتي ٻولي ۾ بيان ڪرڻ گهرجي. پر ان محدثن طرفان عقل ۽ منطق کي مڪمل طور رد ڪرڻ واري سوچ جي بہ مخالفت ڪئي. ان دليل ڏنو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي اهڙا معاملا سامهون ڪونہ آيا هيا ورنہ اهي مسلمانن جي رهنمائي ڪن ها؛ انهيءَ ڪري پڙهندڙ سيني مسلمانن تي اهو فرض آهي تہ اهڙن تشريحي وسيلن، جيئن قياس، کي خدا جي حقي مذهبي نظرئي کي قائم ڪرڻ لاءِ استعمال ڪن.

اشعري مسلسل مصالحت پسندي وارو نقطہ نظر اپنائي رکيو. تنهن ڪري ان چيو تہ قرآن شريف خدا جو ازلي ۽ غيرمخلوق ڪلام آهي، پر مقدس عبارت جو ورق ۽ عربي لفظ مخلوق آهن. ان معتزلين جي آزاد مرضي واري عقيدي کي رد ڪيو ڇوتہ خدا اڪيلو ئي انسان جي عملن جو خالق آهي، پر ان محدثن جي ان ڳالهہ جي بہ مخالفت ڪئي تہ انسان پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ ڪو ڪردار ئي ادا ڪونہ ٿو ڪري. ان جو پيش ڪيل حل ڪنهن حد تائين منجهيل هيو: خدا انسان جي عملن جو خالق هوندي بہ انهن کي پنهنجي لاءِ نيڪي ۽ بدي ڪمائڻ جي اجازت ڏئي ٿو. بهرحال، امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليہ جي برخلاف اشعري سوال پڇڻ ۽ انهن مابعدالطبعياتي مسئلن جو حل ڳولڻ جو حامي هيو توڙي جو آخرڪار اهو انهيءَ نتيجي تي پهتو تہ ان پر اسرار ۽ ناقابل بيان هستي کي، جنهن کي اسان خدا سڏيون ٿا، منظم منطقي نمونې ۾ ڍالڻ جي ڪوشش ڪرڻ غلط آهي.

اشعري "علم الڪلام"، جنهن کي لغوي معنيٰ ۾ مناظرو چئجي، جي مسلم روايت جو باني هيو. ان جو عام طور تي "دينياتي علم" طور بہ ترجمو ڪيو ويندو آهي. ان جي جانشينن ڏهين ۽ يارهين صدي ۾ "علم الڪلام" جي طريقي ڪار ۾ سڌارا آندا ۽ ان جي خيالن کي ترقي وٺرايائون. ابتدائي اشعرين خدا جي حاڪميت جي باري ۾ مستند بحث ڪرڻ لاءِ هڪڙو مابعدالطبعياتي طريقي ڪار قائم ڪرڻ تي گهريو. اشعري مڪتب فڪر جو اهو پهريون اهم عالم ابوبڪر البقيلاني (وفات 1013ع) هيو جنهن پنهنجي "التوحيد" نالي رسالي ۾ معتزلين سان اتفاق ڪيو تہ عقلي دليلن ذريعي انسان منطقي طور خدا جي وجود کي ثابت ڪري سگهن ٿا. دراصل قرآن شريف ۾ بيان ٿيل آهي تہ حضرت ابراهيم عليه السلام هن فطري دنيا تي باقاعدي غوروفڪر ڪرڻ ذريعي ازلي خالق کي ڳولي لڌو هيو. پر البقيلاني ان امڪان کي رد ڪيو تہ بغير الهام جي اسان خير ۽ شر ۾ ڪو فرق ڪري سگهون ٿا، ڇوتہ اهي فطري درجا ڪونہ آهن، پر انهن کي خدا ائين قرار ڏنو آهي: الله انساني گمانن سان ٻڌل ڪونہ آهي تہ ڇا سٺو آهي ڇا غلط آهي.

البقيلاني "جوهريت" يا "اتفاقيت" جو نظريو پيش ڪيو جنهن ۾ دين جي قبوليت لاءِ مسلمانن لاءِ هڪڙو مابعدالطبعياتي عقلي جواز ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي وئي: الله

ڪان سواءِ ڪوئي معبود (خدا)، هستي ۽ حقيقت موجود ڪونهي. ان دعوا ڪئي تہ دنيا جي هر شئي جو دارومدار سڌو سنئون خدا جي توجهہ تي آهي. سموري ڪائنات لاتعداد انفرادي جزن جي صورت ۾ گهٽائي وئي. زمان ۽ مڪان غير مستقل هيا ۽ ڪنهن شئي کي بہ ازخود پنهنجي سڃاڻپ ڪونہ هئي. جيئن اٿاناسيئس جو خيال هيو ائين البقيلاٽي جي نظر ۾ بہ دنيا جي ظاهري مظهرن جي ڪائي حقيقت ڪونہ هئي. صرف خدا کي ئي ذاتي حقيقت هئي ۽ اهو ئي اسان کي "ڪجهہ بہ نہ" يعني "لايعنيت" واري حالت مان ڪڍي سگهي ٿو. اهوئي ڪائنات کي قائم رکي ٿو ۽ هر لمحي تخليق ڪري ٿو. ڪائنات جي وضاحت ڪرڻ لاءِ ڪي بہ فطري قانون موجود ڪونہ آهن. توڙي جو ڀيا مسلمان وڏي ڪاميابي سان سائنس ۾ دلچسپي وٺي رهيا هيا، اشعريت بنيادي طور تي فطري سائنس جي خلاف هئي پر ان جو مذهب سان تعلق ضرور هيو. اها روزمره جي زندگي جي هر پهلو ۾ خدا جي موجودگي جي وضاحت ڪرڻ سان گڏوگڏ ان ياددهاني جي هڪڙي مابعدالطبعياتي ڪوشش هئي تہ عقيدي جو دارومدار عام منطق تي ڪونہ هوندو آهي. حقيقت جي اصلي مفهوم جي بجاءِ جيڪڏهن ان کي هڪڙي ضابطي طور استعمال ڪيو وڃي تہ منطق قرآن شريف ۾ تجويز ڪيل خدا جي پروڙ کي ترقي وٺرائڻ لاءِ مسلمانن جي مدد ڪري سگهندي. ان جي ابتڙ سائنسي حقيقت کي خارج ڪرڻ ۽ ٻئي پاسي بلڪل ڏکئي مذهبي رجحان واري تشريح ۾ ان جي ڪمزوري آهي. مسلمان جنهن نموني ۾ خدا بابت غور ڪري ٿو ۽ جنهن نموني ۾ اهو ٻين ڳالهين ڏانهن ڌيان ڌري ٿو اها ڳالهہ ان سوچ جي وچ ۾ بگاڙ پيدا ڪندي. اشعرين ۽ معتزلين، ٻنهي مختلف طريقن ۾ خدا جي مذهبي تجربي جو عام منطقي سوچ سان تعلق جوڙڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. اها هڪڙي اهم ڳالهہ هئي. مسلمان اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا تہ آيا خدا جي باري ۾ ائين ڳالهائڻ ممڪن آهي جيئن اسان پنهنجن ٻين معاملن بابت ڳالهہ ٻولهہ ڪندا آهيون. اسان کي معلوم آهي تہ يونانين توازن اپنائڻ جو فيصلو ڪيو تہ ائين ممڪن ڪونهي ۽ اهو تہ خاموشي ئي الاهيات جي واحد موزون صورت هئي. آخرڪار گهڻا مسلمان انهي نتيجي تي پهتا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ سندن اصحابن جو البقيلاٽي جي مقابلي ۾ نهايت اوائلي معاشري سان تعلق هيو. اسلامي سلطنت تهذيب يافتہ علائقن تائين پکڙجي وئي هئي ۽ مسلمانن کي خدا ۽ دنيا جي باري ۾ عقلي طرح وڌيڪ فهميدن صلاحيتن سان مقابلو ڪرڻو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم خدا جي باري ۾ پراڻي عبراني تڪرار واري ماحول ۾ گذاريو هيو ۽ بعد وارن نسلن کي پڻ عيسائي ڪليسائن پاران پيدا ڪيل ڪجهہ تڪرارن ۾ گذارڻو هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام کي عيسائين طرفان الوهي درجو ڏيڻ واري روش لاءِ قرآن شريف ۾ آيل مذمت جي باوجود ڪجهہ مسلمانن جو لاڙو جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري مذهبي رجحان وارو ٿي ويو هيو. اسلامي انداز ڏيکاري ٿو تہ ماورائيت وارو

گمان بلڪ شخصي خدا ساڳيا مسئلا پيدا ڪرڻ ۽ ساڳين نمونن وارا حل پيش ڪرڻ جو لاڙو رکندڙ آهي.

"علم الڪلام" جي تجربي ظاهر ڪيو تہ توڙي جو اهو ڏيکارڻ لاءِ تہ خدا عقلي ۽ منطقي طور سمجهہ کان ٻاهر آهي، عقلي طريقا استعمال ڪرڻ ممڪن هيو پر اها ڳالهہ ڪجهہ مسلمانن کي ڏکي لڳي. "علم الڪلام" ايتري اهميت وارو ڪڏهن بہ ڪونہ ٿيو جيترو مغربي عيسائيت ۾ الاهيات. عباسي خليفن، جن معتزلين جي حمايت ڪئي هئي، انهن بہ ڏٺو تہ اهي مسلمانن مٿان انهي عقيدي کي لاڳو ڪري ڪونہ سگهندا ڇو تہ مسلمانن ان کي پنهنجو ڪونہ ٿي ڪيو. وچين زماني (قرون وسطيٰ) دوران عقليت پسندي (منطق) مستقبل جي ذاهن کي متاثر ڪندي رهي پر اها اقليتي جاکوڙ رهي ۽ اڪثر مسلمانن انهي سموري ڪارروائي تي اعتماد ڪونہ ڪيو. يهوديت ۽ عيسائيت وانگر اسلام بہ سامي تجربي مان ظاهر ٿيو هيو پر مشرق وسطيٰ جي يوناني مرڪزن ۾ يوناني منطق سان ٽڪراءُ ۾ آيو هيو. ٻيا مسلمان اسلام واري خدا کي اجان وڌيڪ بنيادي يونانيت وارو بڻائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا ۽ ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ هڪڙو نئون فلسفاڻو عنصر متعارف ڪرايائون. يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام وارا ٽئي دين هڪ ٻئي کان مختلف ٿي ويا، پر فلسفي جي افاديت ۽ خدا جي باطنيت سان ان جي لاڳاپي بابت انتهائي بامعنيٰ هجڻ جو قياس رکندڙ هيا.

باب ڇهون

فلاسافرن جو خدا

عرب نائين عيسوي صدي دوران يوناني سائنس ۽ فلسفي سان لهه وچڙ ۾ آيا. جنهن جي نتيجي ۾ ثقافتي شگفتگي پيدا ٿي جنهن کي يورپي اصطلاح ۾ نئين جاڳرتا (نشاط ثانيه) ۽ روشن خيالي (احياء العلوم) جي وچ ۾ چوواٽو سمجهي سگهجي ٿو. ترجمو ڪندڙن جي هڪڙي جماعت، جن مان اڪثر نيسطوري عيسائي هيا، يوناني ڪتابن کي عربي ۾ ترجمو ڪري وڏو ڪارنامو انجام ڏنو. عرب مسلمانن فلڪي علم، علم ڪيميا، طب ۽ رياضي جو اهڙي ڪاميابي سان مطالعو ڪيو جو نائين ۽ ڏهين عيسوي صدي ۾ عباسين جي دور ۾ ايتريون ته سائنسي ايجادون ۽ کوجنائون ٿيون جو گذريل تاريخ جي ڪنهن به دور ۾ ڪونه ٿيون هيون. مسلمانن جو هڪڙو قسم ظاهر ٿيو جيڪو فلسفي سان گهڻي دلچسپي رکندڙ هيو. انگريزي ۾ ان کي فلاسافي (Phillosophy) چيو ويندو آهي پر فلسفو پنهنجو پاڻ ۾ وسيع ۽ ڳوڙهي معنيٰ رکي ٿو: فرينچ فلاسافرن وانگر مسلمان فيلسوف انهن قانونن تحت زندگي گذارڻ تي يقين رکندا هيا جيڪي انهن جي خيال ۾ ڪائنات تي حاڪم هيا ۽ جن جو حقيقت جي هر سطح تي مشاهدو ٿي پئي سگهيو. پهريان انهن فطري علمن تي ڌيان ڏنو پر پوءِ اڻ ٽر نموني سان يوناني مابعدالطبعياتي علم ڏانهن ڌيان ڏنائون ۽ ان جي اصولن کي اسلام تي لاڳو ڪرڻ جو عزم ڪيائون. انهن کي يقين ٿيو ته يوناني فلاسافرن جو خدا ساڳيو الله جهڙوئي هيو. يوناني عيسائين پڻ يونانيت ("هيلن ازم") سان هڪجهڙائي محسوس ڪئي هئي پر فيصلو ڪيو هئائون ته يونانين جي خدا کي بائيبل جي وڏيڪ گهڻ رُخي خدا جهڙو بڻائڻ جي ضرورت آهي. نتيجي طور جيئن اسان کي معلوم ٿيندو، انهي يقين ۾ پنهنجين ئي فلسفاڻين روايتن کي پٺي ڏنائون ته خدا جي مطالعي ۾ منطق ۽ عقل جو عمل دخل گهٽو گهٽ آهي. بهرحال، مسلمان فيلسوف ان جي ابتڙ نتيجي تي پهتا: انهن مڃيو ٿي ته عقليت پسندي مذهب جي نهايت ترقي يافته صورت جي نمائندگي ڪري ٿي ۽ صحيفن ۾ بيان ڪيل خدا جي مقابلي ۾ ذهن ۾ خداجو هڪڙو ڳوڙهو گمان پاليو هئائون.

اڄ اسان عام طور تي سائنس ۽ فلسفي کي مذهب جي خلاف ڏسون ٿا پر فيلسوف مسلمان اڪثر ڪري بي لوث ماڻهو هيا ۽ پاڻ کي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جا وفادار پيروڪار (امتي) سمجهندا هيا. سنن مسلمانن طور اهي سياسي طور به خبردار هيا ۽ دربار جي عيش عشرت واري ماحول کان بيزار هجڻ ڪري انهن معاشري

کي منطقي اصولن مطابق سڌارڻ گهريو ٿي. انهن جي جرئت اهم هئي: جيئن تہ انهن جا سائنسي ۽ فلسفاڻہ مطالعا يوناني فڪر جي اثر هيٺ هيا. تنهن ڪري انهن جي عقيدي ۽ ان وڏيڪ منطقي ۽ ظاهري نقطہ نظر جي وچ ۾ ڪو تعلق ڳولڻ نهايت اهميت وارو ٿي ويو. خدا کي هڪڙي الڳ عقلي درجي ۾ گهٽائڻ ۽ دين کي ٻين انساني معاملن واري تنها صورت ۾ ڏسڻ سٺي ڳالهہ ڪونہ ٿيندي. فيلسوف مذهب جي خاتمي جي ڪا خواهش نہ رکندا هيا. پر ان کي قديم ۽ بيڪار جزن کان پاڪ ڪرڻ گهرندا هيا. انهن کي خدا جي موجود هجڻ ۾ پورو يقين هيو. دراصل اهي تہ ان کي وجود بالذات سمجهندا هيا. پر اهو ڏيکارڻ لاءِ تہ الله انهن جي منطقي مثالي صورت سان ٺهڪندڙ هيو. انهن اهو محسوس ڪيو تہ ان ڳالهہ کي منطقي نموني سان ثابت ڪرڻ نهايت ضروري آهي.

بهرحال، ڪجهہ ڏکيائون موجود هيون. اسان کي خبر آهي تہ يوناني خدا الهامي خدا کان گهڻو مختلف هيو: ارسطو يا پلوٽينس جو خداءِ اعليٰ بي زمان ۽ متاثر ٿيڻ کان آجي هستي هيو. ان کي دنياوي معاملن جي ڪا پرواهہ ڪونہ هئي ۽ نہ وري پاڻ کي تاريخ ۾ ظاهر ڪيائين. نہ ان دنيا پيدا ڪئي هئي ۽ نہ وري آخرت ۾ ان جو حساب ڪتاب وٺڻ وارو هيو. دراصل تاريخ کي، جيڪا وحدت پرستي وارن مذهبن ۾ خدا جي تجلي يا ديدار جو اهم جز هئي، ارسطو فلاسافي کان ڪمتر علم چئي رد ڪري ڇڏيو هيو. ان جي ڪائي شروعات، وچ ۽ پڇاڙي ڪونہ هيا، ڇو تہ ڪائنات ازلي طور خدا منجهان نروار ٿي ظاهر ٿي هئي. تاريخ محض هڪڙو اولڙو هيو. جڏهن تہ فيلسوفن حقيقت مطلق جو نظارو ڪرڻ لاءِ تاريخ کان ماورا ٿيڻ گهريو ٿي. منطق تي زور ڏيڻ جي باوجود فلسفو پنهنجي لاءِ هڪڙي مخصوص يقين جو گهرجائو هيو. اهو يقين ڪرڻ لاءِ وڏي جرئت جي ضرورت هئي تہ ڪائنات، جتي هڪڙي لاياتي نظام جي مقابلي ۾ بي ترتيبي ۽ ڏک وڏيڪ چٽا پٽا هيا، اتي واقعي منطقي اصول ذريعي ضابطو رکيو پئي ويو. انهن کي پنهنجي چوڌاري ٿيندڙ دنيا کي تباهہ ڪندڙ ۽ ماحول کي ڊانوان ڊول ڪندڙ واقعن کي ڪو حتمي مفهوم ڏيڻو هيو. فلسفي ۾ هڪڙي نرالي خاصيت هئي، مقصديت ۽ پائيدار خاڪي جي تلاش لاءِ هڪڙو امنگ. انهن هڪڙي عالمگير مذهب جي خواهش ٿي ڪئي. جيڪو خدا جي ڪنهن هڪڙي مظهر تائين محدود نہ هجي يا ڪنهن محدود وقت ۽ جاءِ سان وابسطہ نہ هجي. انهن انهيءَ ڳالهہ کي پنهنجي ذميواري سمجهيو ٿي تہ قرآن شريف ۾ جيڪو ڪجهہ نازل ٿيل آهي ان کي مڙني ثقافتن ۾ موجود سٺن ۽ اعليٰ ذهنن ذريعي زمانن دوران ترقي وٺرايل وڏيڪ شاندار اصطلاحن ۾ ترجمو ڪجي. خدا کي هڪڙي پراسرار شئي سمجهڻ جي بجاءِ فيلسوفن اهو تسليم ڪيو ٿي تہ اهو خود هڪڙي منطق هيو.

هڪڙي مڪمل طور منطقي ڪائنات ۾ اهڙي قسم جو عقيدو اڄ اسان کي گهڻو عام رواجي لڳي ٿو ڇو تہ اسان جون پنهنجون سائنسي خوجنائون گهڻو اڳ خدا جي وجود لاءِ ارسطو جي پيش ڪيل ثبوتن جي غيرموزونيت ظاهر ڪري چڪيون آهن.

نائين ۽ ڏهين عيسوي صدين دوران ڪنهن بہ ماڻهوءَ لاءِ اهو تصور محال هيو پر فلسفي جو تجربو اسان جي موجوده مذهبي رجحانن سان تعلق رکي ٿو. عباسي دور جي سائنسي انقلاب ان لاءِ جاکوڙيندڙن کي ہي ڳالهہ جي بجاءِ ڪنهن نئين معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ مصروف ڪري ڇڏيو هيو. اسان جي موجوده دور وانگر ان وقت بہ سائنسي ايجادن هڪڙي مختلف ذهنيت جي آبياري ڪرڻ جي تقاضا ٿي ڪئي، جنهن فيلسوفن جي ان نظرئي کي بدلائي ڇڏيو جنهن سان انهن دنيا کي ڏٺو ٿي. سائنس ان بنيادي عقيدي جي گهُر ٿي ڪري تہ هر شئي جي هڪڙي منطقي وضاحت موجود آهي: سائنس ان ڳالهہ جي بہ تقاضا ڪري ٿي تہ تخيل جي پرواز لاءِ همت ۽ حوصلي جو مظاهرو ڪيو وڃي، جيڪا ڳالهہ مذهبي تخليقيت جي ضد ۾ ڪونهي. ڪنهن پيغمبر يا صوفي وانگر، سائنسدان بہ ڪنهن حد تائين پاڻ کي غير مخلوق حقيقت جي اونداهي ۽ اڻ ڇاتل ولايت ۾ جستجو ڪرڻ لاءِ مشغول ڪري ٿو. اڻ تر نموني ۾ انهيءَ ڳالهہ خدا جي باري ۾ فيلسوفن جي تصور کي متاثر ڪيو ۽ انهن کي بدلائڻ بلڪ مورڳو پنهنجن همعصرن جي پراڻن عقيدن کي ترڪ ڪرڻ تي مجبور ڪيو. ساڳي نموني ۾ اسان جي موجوده زماني جي سائنسي تصور گهٽن ماڻهن لاءِ انتهائي مثالي وحدت پرستي کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو آهي. پراڻي الاهيات سان چنبڙيو رهڻ نہ صرف حوصلہ شڪني آهي پر ايمان جي لاءِ بہ وڏي نقصان واري ڳالهہ آهي. فيلسوفن پنهنجين نين بصيرتن کي مرڪزي اسلامي عقيدي سان ملائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ خدا جي باري ۾ يونانين کان ذهن نشين ڪيل انقلابي خيال پيش ڪيا. تاهم انهن جي منطقي خدا جي باري ۾ حتمي ناڪامي اسان کي مذهبي سچائي جي نوعيت جي باري ۾ گهڻو ڪجهہ ٻڌائي ٿي.

فيلسوف ماضي جي ڪنهن بہ وحدانيت پرست فڪري طبقي جي مقابلي ۾ زياده ڀرپور انداز ۾ يوناني فلسفي ۽ مذهب کي هڪٻئي ۾ گڏائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. معتزلين ۽ اشعرين، ٻنهي الهام ۽ فطري استدلال جي وچ ۾ پل اڏڻ جي ڪوشش ڪئي هئي پر انهن وٽ الهامي خدا کي اوليت حاصل هئي. "علم الڪلام" خدائي ظهور جي نشاني طور تاريخ جي روايتي وحدت پرستي واري نظرئي تي ٻڌل هيو. دراصل اشعري انهيءَ معاملي ۾ شڪ شبهي جو شڪار هيا تہ ڪو عام قانون ۽ بي زمان قاعده موجود هيا. توڙي جو انهيءَ جوهريت کي هڪڙي مذهبي ۽ تصوراتي اهميت حاصل هئي، پوءِ بہ اها سائنسي روح جي لاءِ واضح طور تي اوپري هئي ۽ فيلسوفن کي مطمئن ڪري نہ سگهي. انهن جي فلسفي خصوصي طور ۽ مضبوطي سان تاريخ کي تہ نظر انداز ڪيو پر انهن عام قانونن لاءِ احترام محسوس ڪرڻ لڳا جن کي اشعرين رد ڪري ڇڏيو هيو. انهن جي خدا کي منطقي دليلن ۾ ليٽو هيو نہ ڪي مختلف وقتن تي مردن ۽ عورتن کي ٿيڻ وارن الهامن ۾. معروضي سچائي جي مقصديت واري اها ڳولا انهن جي سائنسي مطالعن جي خوبي آهي ۽ ان جاکوڙ مطلق حقيقت (هستي) جو تجربو ڪرڻ واري انهن جي انداز کي مشروط ڪيو. هڪڙو اهڙو خدا جيڪو هر ڪنهن لاءِ هڪجهڙو ڪونهي،

جيتوڻيڪ اٿل ثقافتي رنگ ڏئي ۽ وئي ٿو اهو بنيادي مذهبي سوال جو اطمينان بخش حل مهيا نٿو ڪري: "زندگي جو حقيقي مفهوم ڇا آهي؟" توهان ڪي اهڙا سائنسي حل بہ ڪونہ ٿا حاصل ڪري سگهو جن جو لئباريٽري ۾ عالمي اطلاق هجي ۽ اهڙي خدا جي عبادت ڪريو جنهن کي ڪوبہ مسلمان صرف مسلمانن جي ملڪيت قرار ڏيندو هجي. البت قرآن شريف جي مطالعي مان ظاهر ٿئي ٿوتہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم هڪڙي عالمگير سوچ رکندو هيا ۽ زور ڏئي چوندا هيا تہ سيئي سڌي رستي جو ڏس ڏيڻ وارا مذهب خدا کان آيل هيا. فيلسوفن ڪڏهن بہ اهو محسوس ڪونہ ڪيو تہ ڪو قرآن شريف تان ڪنهن بار هلڪي ڪرڻ جي ضرورت آهي. ان جي بجاءِ انهن ٻنهي جي وچ ۾ تعلق ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي: ٻئي خدا ڏانهن صحيح رستا هيا ۽ فردن (ماڻهن) جي ضرورتن لاءِ مناسب هيا. انهن کي الهام ۽ سائنس، منطق ۽ عقيدي جي وچ ۾ ڪو بنيادي تضاد ڏسڻ ۾ ڪونہ آيو. ان جي بجاءِ انهن ان ڳالهہ کي قابو ڪيو جنهن کي نبوي فلسفو چيو ويو آهي. انهن ان حقيقت جي مِڪَ کي ڳولڻ ٿي گهريو جيڪو سيني مختلف تاريخي مذهبن جي دل ۾ ويٺل هيو جيڪو تاريخ جي ابتدا کان ئي ساڳي ئي خدا جي حقيقت جي وصف بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو رهيو هيو.

فلسفي کي يوناني سائنس ۽ مابعدالطبعياتي سان تعلق پيدا ٿيڻ ڪري اتساهہ مليو هيو پر اهو غلامن وانگر يونانيت تي پاڙيندڙ ڪونہ هيو. يونانين پنهنجين مشرق وسطيٰ وارين آبادين ۾ هڪڙو معياري نصاب اپنائڻ جو رجحان قائم ڪيو هيو. جنهن مطابق توڙي جو يوناني فلاسافي ۾ مختلف سوچون رهيون هيون، هرهڪ شاگرد کي هڪڙي خاص ترتيب ۾ نصابي ڪتابن جو مطالعو ڪرڻو پوندو هيو. انهي ڳالهہ ڪنهن حد تائين اتحاد ۽ هم آهنگي لاءِ رهنمائي ڪئي. پر فيلسوف انهي نصاب مطابق ڪونہ هلندا هيا. بلڪ انهن کي جيڪو بہ ڪتاب هٿ ايندو هيو ان جو مطالعو ڪندا هيا. نتيجي ۾ نيون سوچون ايرڻ لڳيون. انهن جي پنهنجين امتيازي اسلامي ۽ عربي بصيرتن کان علاوه انهن جي سوچ فارسي، هندوستاني ۽ غناسطي اثرن کان پڻ متاثر ٿي وئي.

ائين يعقوب بن اسحاق الڪندي (وفات 870ع)، جيڪو قرآن شريف تي منطقي طريقي جو اطلاق ڪرڻ وارو پهريون مسلمان هيو معتزلين سان ويجهو تعلق رکندڙ هيو ۽ ڪيترن اهم مسئلن تي ارسطو سان اختلاف رکندڙ هيو. ان بصري ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي پر بغداد ۾ رهائش اختيار ڪئي هئائين جتي ان کي خليفي مامون رشيد جي سرپرستي حاصل هئي. رياضي، سائنس ۽ فلسفي سميت ٻين شعبن ۾ ان جي قابليت ۽ ڪارڪردگي اهم هئي. پر ان جي گهڻي دلچسپي مذهبي علم ڏانهن هئي. اهو پنهنجي معتزلي ماضي ڪري فلسفي کي الهام جي فقط هڪڙي خادم طور ڏسي سگهيو ٿي: نبين سڳورن کي القاء ٿيل علم فلاسافرن جي انساني بصيرتن کان سدائين ماوراءِ هيو. بعد وارن گهڻن فيلسوفن انهيءَ سوچ سان اتفاق ڪونہ ڪيو. الڪندي ٻين مذهبي روايتن ۾ پڻ سچائي ڳولڻ جو فڪرمند هيو. سچائي هڪ هئي ۽ اهو فلاسفر

جو فرض هيو تہ اهو ان کي هر ثقافتي يا لساني روپ ۾ تلاش ڪري. صدين دوران ان جيڪو بہ لبادو پاتو هجي.

"سچائي معلوم ڪرڻ ۽ ان کي ذهن نشين ڪرڻ ۾ اسان کي شرم محسوس ڪرڻ نہ گهرجي جنهن بہ ذريعي کان اها اسان کي حاصل ٿئي، توڙي اها اسان وٽ گذريل نسلن ۽ ڌارين ماڻهن ذريعي پهچي. سچ جي ڳولائو لاءِ خود سچ کان وڌيڪ ڪابہ شئي وڌيڪ اهميت واري ڪونهي؛ جيڪو ان جي تلاش ڪري ٿو اهو ان کي حقير يا بي مانو نٿو ڪري پر سچ ان ماڻهوءَ کي عزت بخشي ٿو ۽ بلند مرتبي وارو ڪري ٿو.(1)

انهيءَ معاملي ۾ الڪندي قرآن شريف ۾ ڏسيل رستي تي هيو. الڪندي پاڻ کي صرف نبين سڳورن تائين محدود نہ رکيو پر قدم وڌائيندي يوناني فلاسافرن ڏانهن بہ توجهہ ڪيائين. ان اولين محرڪ جو وجود ثابت ڪرڻ لاءِ ارسطو جي دليلن کي استعمال ڪيو. ان دليل ڏنو تہ هڪڙي منطقي دنيا ۾ هر شئي کي هڪڙي علت هوندي آهي. تنهن ڪري بال کي گهمائڻ لاءِ لازمي اولين غيرمتحرڪ موجود هوندو. اهو اولين وسيلو وجود بالذات، تبديل نہ ٿيندڙ (بي تغير)، ڪامل ۽ ناقابل فنا هيو. پر انهيءَ موڙ تي پهچندي الڪندي ارسطو جي نظرئي کان هٽي ويو ۽ عدم کان وجود جي قرآني عقيدي کي اپنايائين. حرڪت کي عدم مان ڪنهن شئي کي وجود ۾ آڻڻ واري قوت طور بيان ڪري سگهجي ٿو. الڪندي اقرار ڪيو تہ اهو خدا جو استحقاق هيو. اهو ئي آهي جيڪو سمورين سرگرمين جو حقي سبب آهي، جيڪا بہ سرگرمي اسان هن دنيا ۾ پنهنجي چوڌاري ڏسون ٿا.

فلسفو عدم مان وجود ۾ اچڻ واري نظرئي کي رد ڪرڻ لڳو. تنهن ڪري الڪندي کي حقيقي معنيٰ ۾ هڪڙو صحيح فيلسوف قرار نٿو ڏئي سگهجي، پر اهو مذهبي سچائي کي فلسفاڻي مابعدالطبعيات سان هم آهنگ بڻائڻ لاءِ اسلامي ڪوشش ڪرڻ جو اعزاز رکي ٿو. ان جا جانشين وڌيڪ انقلابي خيال جا مالڪ هيا. اهڙي طرح ابوبڪر محمد بن زڪريا الرازي (وفات 930ع) جنهن کي اسلامي تاريخ ۾ عظيم ترين غيرمقلد (ڪنهن سان بہ سهمت نہ ٿيندڙ) چيو ويو آهي، ارسطو جي مابعدالطبعيات کي مسترد ڪيو ۽ غناسطين وانگر تخليق کي جهان جوڙيندڙ ("ڊيمرج" Demiurge) جو ڪم سمجهيائين: مڪمل طور روحاني خدا منجهان مادو الڳ صورت اختيار نہ ڪري سگهي ها. ان ارسطو جي اولين محرڪ واري نظرئي کي بہ رد ڪيو ۽ ان سان گڏوگڏ الهامي ۽ اڳڪٿين جي اسلامي عقيدن کي بہ تسليم ڪونہ ڪيائين. صرف منطق ۽ فلسفو ئي اسان کي بچائي سگهن ٿا. تنهن ڪري الرازي صحيح معنيٰ ۾ هڪڙو وحدانيت پرست ڪونہ هيو: شايد اهو پهريون آزاد خيال مفڪر هيو جنهن خدا جي نظرئي کي سائنسي اندازِ فڪر سان ناموافق ڏٺو. اهو هڪڙو ماهر طبيب، فراخ دل ۽ شفيق انسان هيو جنهن ايران ۾ پنهنجي اباڻي ڳوٺ ري ۾ اسپتال جي سربراهہ جي حيثيت ۾ سالن تائين ڪم ڪيو. اڪثر

فيلسوف پنهنجي عقليت پسندي (منطق) کي ايتري انتها تائين ڪونہ کڻي ويا. ڪجھ وڏيڪ روايت پسند مسلمانن سان بحث ۾ الرازي چيو تہ ڪوبہ سچو فيلسوف ڪنهن بہ طئي ٿيل روايت تي انحصار نٿو ڪري سگهي پر ان کي پنهنجي لاءِ شين تي خود ئي غور ۽ فڪر ڪرڻو پوي ٿو ڇو تہ صرف منطق ئي اسان کي حق سچ ڏانهن رهنمائي ڪري سگهي ٿي. الهامي عقيدن تي ڀاڙڻ بيڪار هيو ڇو تہ مذهب پاڻ ۾ متفق ڪونہ ٿيندا، ڪوبہ ماڻهو ڪيئن ٿو ٻڌائي سگهي تہ انهن مان ڪهڙو صحيح آهي؟ پر ان جي هڪڙي مخالف - جنهن کي پڻ غلط فهمي ڪري الرازي(2) سڏيو ويندو هيو - هڪڙو اهم نقطو اٿاريو. ان پڇيو "عام ماڻهن جي باري ۾ ڪهڙو خيال آهي؟" انهن مان اڪثر فلسفاڻي سوچ جا اهل ڪونہ آهن: ڇا تنهن ڪري انهن جو مقدر صرف ڀٽڪڻ، خطا ۾ ٻڏل رهڻ ۽ پريشاني آهي؟ اسلام ۾ فلسفي جو هڪڙو اقليتي فرقو رهڻ جو سبب اهو آهي تہ ان جو تعلق خاص طبقي سان هيو. اهو لازمي طور صرف انهن کي پاڻ ڏانهن ڇڪيندو هيو جيڪي ذهني ڏات جا مالڪ هيا. انهيءَ ڪري اهو سيني لاءِ هڪجهڙن حقن واري جذبي جي خلاف هيو جڏهن تہ اهو جذبو اسلامي معاشري ۾ اثر ڏيکاري رهيو هو.

ترڪي فيلسوف ابونصر الفارابي (وفات 980ع) غير تعليم يافتہ ماڻهن جي مسئلي ڏانهن ڌيان ڏنو جيڪي فلسفاڻي عقليت جا اهل ڪونہ هيا. ان کي مُستَنَد فلسفي جو باني قرار ڏئي سگهجي ٿو ان انهيءَ اسلامي مثاليت پسندي جي دلڪش عالمگيريت کي کولي ظاهر ڪيو. الفارابي کي نئين جاڳرتا (نشات ثانيہ) جو ماڻهو چئي سگهجي ٿو. اهو نہ صرف هڪڙو طبيب هيو پر موسيقار ۽ صوفي بہ هيو. پنهنجي ڪتاب "هڪڙي پاڪباز شهر جي رهواسين جا رايا" ("اوپينينس آف دي انهٻيٽنٽس آف اي سٽي")۾ ان سماجي ۽ سياسي تشويش پڻ بيان ڪئي، جيڪي اسلامي روحانيت ۾ مرڪزي حيثيت رکندڙ هيون. افلاطون پنهنجي "جمهوريت" ("ريپبلڪ") نالي ڪتاب ۾ بحث ڪيو هيو تہ سٺي معاشري کي فلاسافر ئي قائم رکي سگهي ٿو. جيڪو منطقي اصولن سان حڪومت ڪندو، جن کي اهو عام ماڻهن کي قبول ڪرائڻ جي اهليت رکي ٿو. الفارابي اقرار ڪيو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم بلڪل انهيءَ قسم جا رهبر هيا جهڙي حڪمران جو تصور افلاطون پيش ڪيو هيو. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم وقت کان ماوراءِ سچاين کي هڪڙي اهڙي تصوراتي ڍنگ ۾ بيان ڪيو جنهن کي ماڻهو آساني سان سمجهي سگهن. ان مطابق اسلام افلاطون واري مثالي معاشري لاءِ بلڪل موزون هيو. شيعا فرقو شايد انهيءَ منصوبي کي پايہ تڪميل تي پهچائڻ لاءِ اسلام جي بهترين صورت هئي ڇو تہ ان فرقي جو ڏاهي امام تي ايمان هيو. توڙي جو اهو عملي صوفي هيو پر الفارابي الهام کي هڪڙي مڪمل فطري عمل طور ڏٺو. يوناني فلاسافرن جو خدا جيڪو انساني معاملن کان بي پرواهہ هيو اهو انسانذات سان "ڪلام" نٿي ڪري سگهيو ۽ نہ وري دنياوي معاملن ۾ مداخلت ڪري ٿي سگهيو ڇوتہ الهامي عقيدي جي اها تقاضا هئي. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي تہ خدا

الفارابي جي اهم تشويشن کان بي نياز هيو. ان جي فلسفي ۾ خدا کي مرڪزي حيثيت حاصل هئي ۽ ان جي مقالي جي شروعات ئي خدا جي باري ۾ بحث ڪرڻ سان ٿي. بهرحال، اهو ارسطو ۽ پلوٽينس وارو خدا هيو: اهو سڀني موجودات کان اول هيو. ڊينيز جي مبهم فلاسافي تي پليل ڪو يوناني عيسائي اهڙي نظرئي تي اعتراض ڪري ٿي سگهيو جيڪو خدا کي بس هڪڙي ہي مخلوق ظاهر ڪري ٿو جيتوڻيڪ اهو هڪڙي اعليٰ فطرت وارو آهي. پر الفارابي ارسطو سان کلهو ڪلهي ۾ ملائي بيٺو. ان اهو ڪونه ٿي مڃيو تہ ڪو خدا "اوچتو" فيصلو ڪيو تہ دنيا کي پيدا ڪري، ڇوتہ اهڙي طرح ازلي ۽ غير متحرڪ خدا ريچڪي طبيعت وارو ٿي پئي ها.

يونانين وانگر الفارابي بہ هستي جي سلسلي کي لڳاتار ڏهن متواتر بنيادن يا "عقلن" جي صورت "هڪ" منجهان ئي نڪرندي تصور ڪيو. جن مان هرهڪ مرحلو هڪڙي بطليموسي مدار کي جنم ڏئي ٿو: ظاهري آسمان، مقرر ستارن جو حلقو زحل، مشتري، مريخ، سج، زهره، عطارد ۽ چنڊ. هڪڙو دفعو جڏهن اسان چنڊ جي هيٺان واري (هن) دنيا ۾ پهچون ٿا تہ هستي جي هڪڙي سلسلي کان آگاهہ ٿيون ٿا جيڪو مخالف طرف هلي ٿو بي جان مادي مان شروع ٿي ٻوٽن ۽ جانورن مان وڌندو انسانذات ۾ وڃي ڇيهو ڪري ٿو جنهن (انسان) جو روح ۽ ڏاهپ الوهي منطق ۾ حصيدار آهي جڏهن تہ جسم مٽي جو آهي. افلاطون ۽ پلوٽينس طرفان بيان ڪيل پاڪائي واري عمل ذريعي انسان پنهنجون دنياوي زنجيرون ٽوڙي پنهنجي فطري ماڳ يعني خدا ڏانهن موٽي سگهي ٿو.

قرآني نظريہ حقيقت سان واضح اختلاف موجود هيا پر الفارابي سچائين کي سمجهڻ لاءِ فلسفي کي نهايت اعليٰ نموني طور ڏٺو جنهن کي نبيين سڀني ماڻهن جي سمجهہ لائق بڻائڻ جي مقصد سان شاعراڻي ۽ علامتي انداز ۾ بيان ڪيو هيو. فلسفو هرهڪ ماڻهوءَ جي وس جو ڪونہ هيو. ڏهين عيسوي صدي جي وچ تائين اسلام ۾ هڪڙو باطني عنصر داخل ٿيڻ شروع ٿي ويو هيو. فلسفو بہ اهڙي ئي قسم جو هڪڙو باطني نظام هيو. صوفيت (صوفي ازم) ۽ شيعيت (شيعہ ازم) پڻ اسلام جي تشريح عالمن کان مختلف نموني ۾ ڪئي، جڏهن تہ ملان موراڻن رڳو قرآن شريف ۽ شرعي قانون جي تابعداري ڪئي. وري بہ انهن پنهنجن عقيدن کي مخفي رکيو انهيءَ ڪري نہ تہ ڪو انهن عام لڏي کي ٻاهر رکڻ ٿي گهريو پر فيلسوفن، صوفين ۽ شيعن، سڀني کي پڪ هئي تہ انهن جي اسلامي اجتهادي صورتن جو آساني سان غلط مطلب ورتو ويندو. لفظي يا سولي سادي فلسفي جي نظرين جي تشريح، صوفيت جا قصا يا شيعن جي امامي عقيدت انهن ماڻهن کي منجهائي ڇڏينديون جن کي حتمي سچائي ڏانهن وڌيڪ تصوراتي، علامتي يا منطقي پهچ لاءِ اهليت، تربيت يا طبيعت ڪونہ هئي. انهن باطني فرقن ۾ نون شامل ٿيندڙن کي انهن ڏکين نظرين کي قبول ڪرڻ لاءِ وڏي احتياط سان تيار ڪيو ويندو هيو ۽ انهن کي ذهن ۽ دل جون خاص مشقون ڪرايون وينديون هيون. اسان کي معلوم آهي تہ يوناني عيسائين "ڊوگما" ۽ "ڪيريگما" جي وچ ۾ فرق ڪرڻ ۾ اهڙو

ساڳيو گمان قائم ڪيو هيو. مغرب ڪا باطني روايت قائم ڪون ڪئي پر مذهب جي "ڪيريگمائي" تشريح کي اپنايائون جيڪا هر ڪنهن لاءِ ساڳي يا هڪجهڙي سمجهي پئي وئي. مغربي عيسائي پنهنجن منحرفن کي ذاتي انداز اختيار ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ جي بجاءِ رڳو انهن کي ستائيندا هيا ۽ اختلاف رکندڙن جو صفايو ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. اسلامي سلطنت ۾ باطني مفڪرن کي اهڙي صورتحال سان منهن ڪون ڏيڻو پيو پر فطري موت سان زندگي جي پڄاڻي ڪيائون.

فيلسوفن عام طور تي الفارابي جي نظريہ صدور (ظهور) کي قبول ڪري ورتو. جيئن اسان کي معلوم ٿيندو تہ صوفين پڻ عدم مان تخليق جي مقابلي ۾ نظريہ صدور سان وڌيڪ ويجهڙائپ محسوس ڪئي. فلسفي ۽ منطق کي مذهب جي خلاف سمجهڻ کان پاسو ڪندي مسلمان صوفين ۽ يهودي قبالاين فيلسوفن جي بصيرتن کي پنهنجي وڌيڪ تصوراتي مذهبي انداز لاءِ اتساهہ ڏيندڙ سمجهيو. اها ڳالهہ خاص طور تي شيعن ۾ گهڻو واضح هئي. توڙي جو اهي اسلام جو اقليتي لڏو رهيا، ڏهين عيسوي صدي کي شيعن جي صدي طور سڃاتو وڃي ٿو ڇو تہ اهي سموري سلطنت ۾ اهم عهدا حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا. شيعن جي وڏين ڪاميابين مان هڪڙي 909ع ۾ بغداد جي سني خلافت جي مقابلي ۾ تيونس ۾ خلافت قائم ڪرڻ واري ڪاميابي هئي. اها اسماعيلي فرقي وارن شيعن جي ڪاميابي هئي جن کي وڌيڪ مشهور اثنا عشري شيعن يعني ٻارهن امامن کي مڃيندڙ شيعن کان ڌار فرق وارو ڏيکارڻ لاءِ "فاطمي" يا "سبعون" (ستن امامن کي مڃڻ وارا) سڏيو ويندو آهي. اسماعيلي شيعا ڇهين امام حضرت جعفر صادق عليه السلام جي 765ع ۾ وفات کان پوءِ ٻارهن امامن جي پيروڪارن کان الڳ ٿي ويا. حضرت جعفر صادق عليه السلام پنهنجي پٽ حضرت اسماعيل رضہ کي پنهنجو جانشين مقرر ڪيو هيو پر جڏهن اهو پيءُ جي حياتي ۾ نوجواني ۾ وفات ڪري ويو تہ ٻارهن امامن جي پوئلڳن ان جي ڀاءُ حضرت موسيٰ ڪاظم عليه السلام جي امامت کي قبول ڪيو. بهرحال، اسماعيلي شيعا حضرت اسماعيل رضہ سان وفادار رهيا ۽ اهو مڃي ورتائون تہ امامت جو سلسلو ان تي ختم ٿي ويو. انهن جي اتر آفريڪا واري خلافت نهايت گهڻي طاقتور ٿي وئي: 973ع ۾ انهن پنهنجي گاديءَ جو هنڌ قاهره ڏانهن منتقل ڪيو ۽ اتي الازهر واري جامع مسجد ۽ مدرسو تعمير ڪرايائون.

بهرحال، امامن جي تعظيم رڳو سياسي جوش ڪري ڪون هئي. اسان کي معلوم آهي تہ شيعن اهو عقيدو اختيار ڪري ورتو هيو تہ انهن جا امام ڪنهن باطني نموني ۾ ڌرتي تي خدا جو پرتوو آهن. انهن پنهنجو هڪڙو باطني عقيدو اختيار ڪيو هيو. جيڪو قرآن شريف جي علامتي پڙهڻي تي ٻڌل هيو. اهو يقين ڪيو ويو تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم هڪڙو باطني علم پنهنجي سوٽ ۽ نياڻي حضرت علي عليه السلام بن ابو طالب رضي الله تعاليٰ عنہ کي سيکاريو هيو ۽ اهو علم سلسيوار امامن ڏانهن منتقل ٿيندو رهيو هيو جيڪي سڌو سنئون ان جي اولاد هيا.

هرهڪ امام محمدي نور سان ڀريل هيو يعني پيغمبرانہ شعور. جنهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم کي خدا آڏو حقي نموني سان ڪنڌ جهڪائڻ جي قابل ڪيو هيو. نہ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ نہ وري امام سڀورا ڪو الوهي هستي هيا پر اهي خدا جي ايترو قريب هيا جو ائين چئي سگهجي ٿوتہ اهو (خدا) وڌيڪ عام جاندارن جي مقابلي ۾ انهن ۾ وڌيڪ مڪمل نموني سان وسيو پئي. نيسطورين بہ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ساڳيو خيال رکيو ٿي. نيسطورين وانگر شيعن بہ پنهنجن امامن کي خدا جو "خزانو" يا "مراد" سمجهيو ٿي. الوهي بصيرت واري علم سان ڀريل اهو علم محض ڪا ڳجهي معلومات ڪونہ هيو پر باطني گفتگو ۾ ڪايا پلٽ جو هڪڙو وسيلو هيو. پنهنجي روحاني رهبر (داعي) جي رهنمائي هيٺ پيروڪار (مريد) خواب جهڙي چٽائي جي تصور سان ڪاهلي ۽ غنودگي مان سجاڳ ٿي ٿيو. ان عمل ان جي اهڙي ڪايا پلٽ ٿي ڪئي جو اهو مريد (معتقد) قرآن شريف جي باطني تشريح سمجهڻ جي قابل ٿي ويو ٿي. اهو ابتدائي تجربو سجاڳ ٿيڻ جو عمل هيو جيئن اسان کي ڏهين صدي جي اسماعيلي فلاسفر نصيري الخسريٰ جي هن بيت مان معلوم ٿيندو جنهن ۾ امام جي ان زيارت جو بيان ٿيل آهي جنهن ان جي زندگي بدلائي ڇڏي:

"ڇا توهان ڪڏهن اهڙي سمنڊ بابت ٻڌو آهي جيڪو باهہ مان جاري ٿيندو هجي؟ ڇا توهان ڪنهن لومڙي کي ڏٺو آهي جيڪا شينهن ٿي وئي هجي؟ سج ڪنهن پٿر جي هيئت کي بدلائي سگهي ٿو جنهن کي فطرت جو هٿ بہ ڪڏهن هيري ۾ بدلائي نٿو سگهي. مان اهو قيمتي پٿر آهيان. منهنجو سج اهو آهي جنهن جي ڪرڻن سان هي اونداهي دنيا روشني سان ڀريل آهي. جوش ۾ هن نظم ۾ مان امام جو نالو ڪونہ کڻندس. پر فقط اهو چئي سگهان ٿو تہ ان خاطر افلاطون بہ غلامي قبول ڪري وٺندو. اهو اوستاد، روحن جو طبيب، خدا جو پيارو ڏاهپ جو ڏٺي، علم ۽ سچ جو چشمو آهي. او! علم جا ڏاتار اخلاق جا نمونا. عقل جا مرڪز انسانذات جي منزل مقصود. او! فخرن جا فخر. مان تنهنجي آڏو بيٺس، ڦڪو ۽ ڏبرو هڪڙو اوني جبو پاتل، ۽ تنهنجي هٿ کي چميو ڇڻ اهو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم جو روضو مبارڪ هجي يا ڪعبت الله شريف وارو ڪارو پٿر (حجر اسود)".(3)

جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام تبور جبل تي يوناني قدامت پرست عيسائين لاءِ ديوتائي انسانيت (پير ڪري پوڄڻ) جي نمائندگي ٿي ڪئي ۽ گوتم ٻڌ اهڙي روشن خيالي (بصيرت) جو مثال پيش ڪيو جيڪا سموري انسانذات لاءِ ممڪن آهي، اهڙي نموني امام سڳوري جي انساني فطرت ان جي مڪمل تاثرات سان خدا جي تصور ۾ بدلجي وئي.

اسماعيلين کي خوف هيو تہ فيلسوف مذهب جي خارجي ۽ منطقي جزن تي وڌيڪ زور ڏئي رهيا آهن ۽ اهي روحاني پهلو کي بلڪل نظر انداز ڪري رهيا هيا. مثال طور،

انهن آزاد خيال مفڪر الرازي جي مخالفت ڪئي. پر انهن خود پنهنجو فلسفو ۽ علم ايجاد ڪيو جن ڪي انهن جي حيثيت ۾ پڄاڻي ڪونہ ٿي سمجهيو ويو پر انهن ڪي روحاني ضابطا سمجهيو پئي ويو انهن ڪي قرآن شريف جي باطني معنيٰ سمجهڻ جي قابل ڪرڻ لاءِ سائنس ۽ رياضي جي تجريدي جائزي انهن جي حسياتي تصوراتي ذهنن ڪي پاڪ صاف ڪيو ۽ انهن ڪي انهن جي روزمره جي شعور جي مجبورين کان آزاد ڪيو. سائنس ڪي بيروني حقيقت جي درست ۽ بامعنيٰ سمجهہ حاصل ڪرڻ لاءِ استعمال ڪرڻ جي بجاءِ، جيئن اسان ڪندا آهيون، اسماعيلين ان ڪي پنهنجن تصوراتي خيالن جي ترقي لاءِ استعمال ڪيو. انهن ايران جي قديم زرتشتي ڏندڪٿائن تي ڏيان ڏنو انهن ڪي ڪجهہ نوافلاطوني خيالن سان گڏايائون ۽ نجات جي تاريخ جو هڪڙو نئون تصور قائم ڪيائون. اهو ياد رکڻ گهرجي تہ وڏيڪ روايتي معاشرن ۾ ماڻهن جو اهو ايمان هيو تہ هتي زمين تي اسان سان پيش اچڻ وارا واقعا مٿي آسمان تي ٿيڻ وارن واقعن جو ورجاء آهن: افلاطون جي صورتن واري نظرئي يا ابدي روپن واري نظرئي انهيءَ سدا بهار عقيدي کي فلسفاڻي انداز ۾ بيان ڪيو هيو. مثال طور اسلام کان اڳ واري زماني جي ايران ۾ حقيقت مطلق کي هڪڙو ٻٽو پهلو هيو: انهي مطابق ڏسڻ ۾ اچڻ واري آسمان کان علاوه ڏسڻ ۾ نہ اچڻ وارو آسمان بہ موجود هيو جنهن کي اسان پنهنجي ظاهري اکين سان نٿا ڏسي سگهون. اها ئي ڳالهہ وڏيڪ مجرد ۽ روحاني حقيقتن تي بہ صادق ٿي اچي: اسان هن دنيا ۾ جيڪا بہ عبادت يا ڪو سٺو عمل ڪريون ٿا تہ ان جو فلڪياتي دنيا ۾ هوبهو نقل ٿهي وڃي ٿو جيڪو ان کي صحيح حيثيت ۽ ابدي سچائپ ڏئي ٿو.

اهي آسماني تشبيهون ساڳي نموني ۾ حقيقي محسوس ٿيڻيون آهن جيئن اسان جي تصورن ۾ رهندڙ واقعا ۽ صورتون اسان کي اڪثر ڪري اسان جي پنهنجي دنياوي وجود جي مقابلي ۾ وڏيڪ حقيقي ۽ چٽيون لڳنديون آهن. پنهنجي يقين جي وضاحت ڪرڻ لاءِ انهي کي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو تہ مايوس ڪن حقيقت جي ڀرمار جي باوجود ان جي برخلاف اسان جي حياتين ۽ جنهن دنيا جو اسان تجربو ڪيون ٿا، ان کي مقصد ۽ اهميت حاصل آهي. ڏهين عيسوي صدي ۾ اسماعيلين ان ڏندڪٿائي تصور کي بحال ڪيو جنهن کي ايراني مسلمانن اسلام قبول ڪرڻ کان پوءِ ترڪ ڪري ڇڏيو هيو. پر اهو اڃا تائين انهن جي موروثي ثقافت جو حصو هيو ۽ ان تصور کي تخيلاتي نموني ۾ صدور جي افلاطوني نظرئي سان گڏايائون. الفارابي خدا ۽ مادي دنيا جي وچ ۾ صدور جا ڏهہ درجا ڳڻايا هيا. هاڻي اسماعيلين رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ امامن سڳورن کي انهي آسماني نظام جا "روح" ٺاهي ڇڏيو. سڀ کان مٿانهين درجي يعني پهرين آسمان تي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم هيا. ٻئي آسمان تي حضرت علي عليه السلام هيا ۽ ستن امامن مان هرهڪ ترتيب وار مناسب درجي تي هيو. آخر ۾ هن مادي دنيا جي قريب ترين دائري ۾ حضرت فاطمہ الزهرا

سلام الله تعاليٰ عليها هيون، جنهن جي ذريعي ان مقدس نسل جو سلسلو ممڪن ٿيو هيو. تنهن ڪري اها اسلام جي امڙ (ماتا) هئي ۽ سوفيا يعني الوهي ڏاهپ جي هم پلئہ. امامن جي انهيءَ روحاني سلسلي جي تصور شيعا تاريخ جي حقي معنيٰ جي اسماعيلي تشريح جي نشاندهي ٿي ڪئي. اها ڪا دنياوي ۽ بيروني (ظاهري) واقعن جي ڪاميابي ڪونہ هئي. انهن مان اڪثر المناڪ هيا. هن ڌرتي تي انهن قابل شخصيتن جون حياتيون نظر کان اوجهل دنيا جي واقعن سان هم آهنگ ٿي ويون هيون.(4)

ان ڳالهہ کي پولو (خام خيالي) سمجهي اسان کي ٽٽول ڪرڻ ۾ ابهرو ٿيڻ نہ گهرجي. اڄ مغرب ۾ اسان پنهنجي طرفان معروضي درستگي لاءِ زور ڏيڻ تي پاڻ تي فخر محسوس ڪيون ٿا پر اسماعيلي باطنين جن مذهب جي باطني پهلو جي ڳولا ٿي ڪئي، اهي بلڪل هڪڙي مختلف قسم جي جستجو ۾ مصروف هيا. شاعرن يا مصورن وانگر انهن علامتيت استعمال ڪئي جنهن جو منطق سان گهٽ تعلق هيو پر انهن جيڪو محسوس ڪيو ان هڪڙي ڳوڙهي حقيقت کي آشڪار ڪيو جيڪا منطقي قياسن ذريعي بيان نہ پئي ٿي سگهي. انهيءَ مطابق انهن قرآن شريف جي تلاوت جو هڪڙو طريقو ايجاد ڪيوتہ اهو طريقو انهن کي واپس قرآن شريف جي اصل نقشِ اول تائين پهچائيندو. جيئن اِن کي نظرن کان اوجهل آسماني دنيا ۾ اچاريو ويو هيو جنهن وقت ان کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ظاهري دنيا ۾ اچاريو هيو. پوئين دور جي ايراني شيعيت جي تاريخدان هينري ڪوربن (Henri Corbin) تاويل جي ضابطي جو موازنو موسقي جي سرتال سان ڪيو آهي. اهو ائين هيو ڄڻ هڪڙو اسماعيلي هڪ ئي وقت مختلف سطحن تي هڪڙو "آواز" ٻڌي ٿي سگهيو. قرآن شريف جي ڪا آيت يا حديث، اهو اصل ۾ عربي لفظن سان گڏوگڏ ان جي افلاڪي گونج کي ٻڌڻ لاءِ پنهنجي تربيت ڪري رهيو هيو. ان ڪوشش ان جي تنقيدي صلاحيت کي ٿانيڪو ڪيو ۽ ان خاموشي (سڪون) کان آگاهہ ڪيائين. جيڪا هرلفظ کي بلڪل ساڳي نموني ائين وڪوڙيون پئي هوندي آهي جيئن هڪڙو هندو "اوم" جي متبرڪ اچار کي وڪوڙيندڙ ناقابل ماڻ جو ادراڪ ڪندو آهي. اهو خاموشي (سانت) تي غور ڪرڻ ذريعي لفظن ۽ خدا جي تصورن ۾ ڪامل حقيقت (هستي) جي وچ ۾ حائل خليج کان آگاهہ ٿي ويندو آهي.(5)

هڪڙي اسماعيلي مفڪر ابو يعقوب السجستاني (وفات 971ع) ان جي وضاحت ڪئي تہ اهو هڪڙو اهڙو انداز يا ضابطو هيو جيڪو مسلمانن کي خدا کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو جيئن خدا کي سمجهڻ جو حق هيو. مسلمان اڪثر ڪري خدا جو ذڪر وجودي (جسماني) حوالي سان ڪندا آهن. ان کي هڪڙي زنده انسان کان ڪجهہ وڏيڪ صورت ڏيندا آهن. جڏهن تہ ٻيا وري ان جي مذهبي حيثيت کي گهٽ ڪري ان کي بس هڪڙي تصور تائين محدود ڪري ڇڏيندا آهن. ان جي بجاءِ السجستاني ٻٽي نفي جي استعمال جي حمايت ڪئي. اسان کي خدا جي باري نفي سان ڳالهہ ڪرڻ گهرجي، مثال طور "هست" جي بجاءِ "لاهست"، "عاقل" جي بجاء "غيرلاعلم" وغيره

وغيره چوڻ گهرجي. ليڪن اسان کي هڪدم بي جان ۽ مجرد نفي کي مسترد ڪندي ائين چوڻ گهرجي تہ خدا غيرلاعلم ڪونهي يا اهو لاهست ڪونهي. اهو انساني انداز بيان جي ڪنهن بہ صورت سان مطابقت نٿو رکي. انهن لفظن کي ورجائڻ جي وري وري مشق ڪندي باطني جڏهن خدا جي رمز بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو آهي تہ ان کي زباني لفظن جي اڻ پورائي جو اندازو ٿي ويندو آهي.

بعد واري زماني جي هڪڙي اسماعيلي مفڪر حميدالدين ڪرماڻي (وفات 1021ع) ان ڳالهہ تي بي پناهہ اطمينان ۽ سڪون جو اظهار ڪيو تہ ان مشق ان ۾ رحاف العقل يعني عقل جي ملم پيدا ڪئي. اها ڪنهن بہ نموني ۾ غير دلچسپ، جذباتي انداز ۽ لفاظي اتڪل ڪونہ هئي پر اهميت جي هڪڙي احساس سان اسماعيلي جي زندگي جي هر تفصيل کي گهيرو ٿي ڪيائين. اسماعيلي ليڪڪن اڪثر بصيرت افروزي ۽قلبي ماهيت جي حوالي سان پنهنجي باطن جو ذڪر ڪيو آهي. تاويل جو مقصد خدا جي باري ۾ معلومات حاصل ڪرڻ نہ بلڪ تجسس جو هڪڙو احساس پيدا ڪرڻ هيو. جيڪو باطني کي منطق جي مقابلي ۾ وڌيڪ گهرائي ۾ بصيرت وارو ڪندو هيو. اها ڪا فراريت بہ ڪونہ هئي. اسماعيلي سياسي سرگرم ڪارڪن هيا. دراصل ڇهين امام حضرت جعفر صادق عليہ السلام ايمان جي تعريف بطور عمل ڪئي هئي. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم ۽ امامن سڳورن وانگر انهن جي پيروي ۾ معتقد کي خدا جي باري ۾ پنهنجي تصور کي هن مادي دنيا ۾ اثرائتو بڻائڻو هيو.

اخوان الصفا بہ انهن تصورن ۾ شراڪت رکندڙ هيا. اها باطني جماعت شيعا صدي دوران بصري ۾ ظاهر ٿي. اخوان الصفا وارا گهڻو ڪري اسماعيلين جي هڪڙي شاخ هيا. اسماعيلين وانگر انهن بہ پاڻ کي سياسي سرگرمي سان گڏوگڏ سائنسي علم خاص طور تي رياضي ۽ فلڪي علم جي جستجو لاءِ وقف ڪري ڇڏيو هيو. اسماعيلين وانگر اخوان بہ باطن يعني زندگيءَ جي ڳجهي اهميت لاءِ جاکوڙي رهيا هيا. انهن جا رسالا جيڪي فلسفاڻن علمن لاءِ معلومات جو خزانو (انسائڪلوپيڊيا) ٿي ويا. تمام گهڻو مقبول هيا ۽ ڏور اولهہ اسپين تائين بہ پهتا. ان کان علاوه اخوان سائنس ۽ تَصَوَف کي بہ پاڻ ۾ گڏ ملايو. رياضي کي فلسفي ۽ نفسيات جو ديباچو خيال ڪيو ويو. مختلف عدد روح ۾ موجود مختلف صلاحيتن کي ظاهر ڪندا هيا ۽ ارتڪازِ فڪر جو هڪڙو طريقو بہ هيو جيڪو لائق شخص کي پنهنجي ذهني ڪارڪردگين کان آگاهہ هجڻ جي قابل ڪندو هيو. بلڪل ائين جيئن سينٽ آگسٽين خود شناسي کي خدا جي ڄاڻ لاءِ ناگزير سمجهيو هيو. پنهنجي ذات جي ڳوڙهي آگاهي اسلامي تصوف جو ڪِلو ٿي وئي. صوفين، سني عارف جن سان اسماعيلي گهڻي ويجهڙائپ محسوس ڪندا هيا. جو هڪڙو مقولو هيو: "جيڪو ماڻهو پاڻ کي سڃاڻي ٿو اهو پنهنجي مالڪ (خدا) کي سڃاڻي ٿو." انهيءَ مقولي جو حوالو اخوان جي پهرين رسالي ۾ آيل آهي.(6) انهن روح جي عددن تي جيئن ئي غوروفڪر ٿي ڪيو تہ اهي اولين واحد ڏانهن پهچي ٿي ويا. يعني

آتما جي دل ۾ انسان ذات جو بنيادي اصول. اخوان فيلسوفن سان بہ گھڻو ويجھو هيا. مسلمان منطق پسندن وانگر انهن بہ سچ سان پڏي لاءِ زور ڏنو جنهن کي هرهنڌ ڳولڻ گھرجي. سچ جي متلاشي کي "ڪنهن بہ علم کان لنوائڻ نہ گھرجي، ڪنهن بہ ڪتاب کان نفرت ڪرڻ نہ گھرجي، نہ وري شدت سان ڪنهن هڪڙي عقيدي کي چنبڙڻ گھرجي."(7) انهن خدا جي هڪڙي نوافلاطوني نظرئي کي هٿي وٺرائي، جنهن کي انهن پلوٽينس واري ناقابل بيان ۽ ناقابل سمجھ "احد" وانگر ڏٺو. فيلسوفن وانگر انهن عدم مان تخليق جي روايتي قرآني عقيدي جي بجاءِ صدور جي افلاطوني عقيدي کي اختيار ڪيو: دنيا الوهي منطق جو مظهر هئي ۽ انسان پنهنجين منطقي قوتن کي پاڪ صاف ڪرڻ جي ذريعي الوهيت ۾ حصي دار بڻجي ۽ "احد" ڏانهن وڃي سگھيو ٿي.

ابو علي بن سينا (980ع کان 1037ع) جي ڪاوش ذريعي فلسفو پنهنجي اوج تي پهتو ان کي مغرب ۾ ايوي سينا (Avicenna) سڏيندا هيا. اهو وچ ايشيا ۾ بخارا جي ويجھو شيعا گھراڻي ۾ پيدا ٿيو. ابن سينا اسماعيلين کان پڻ متاثر هيو جيڪي ان جي پيءُ وٽ ايندا هيا ۽ علمي بحث ڪندا هيا. اهو غيرمعمولي صلاحيتن وارو پار هيو: سورهن سالن جي عمر ۾ ئي اهم ترين طبيبن جو صلاحڪار ٿي ويو ۽ ارڙهن سالن جي عمر ۾ ان رياضي، منطق ۽ علم طبعيات ۾ مهارت حاصل ڪري ورتي هئي. بهرحال، ان کي ارسطو ڪجھ ڏکيو لڳو پر ان جڏهن الفارابي جي "انٽينشنس آف ارسٽوٽلس ميٽافزڪس" (Intentions of Aristotle's Metaphysics) نالي شرح پڙهي تہ ان کي روشني نظر اچي وئي. ان گشتي طبيب واري زندگي گذاري، اسلامي رياست ۾ گھمندو ڦرندو رهندو هيو پنهنجن سرپرستن جي مرضي جو محتاج هيو. ڪجھ وقت اهو شيعا بُويد گھراڻي جو وزير بہ هيو. اهو گھراڻو ان علائقي تي حڪمراني ڪندو هيو جيڪو موجوده زماني ۾ اولھ ايران ۽ ڏکڻ عراق وارو علائقو آهي. هڪڙو ذهين ۽ گھڻو ڏاهو هيو پر گھڻو اصول پرست ڪونہ هيو. ابن سينا شهوت پرستي جو دلدادو بہ هيو. چيو وڃي ٿو تہ اهو گھڻي زنا ڪرڻ ۽ گھڻو شراب پيئڻ ڪري اٺونجاهہ سالن جي عمر ۾ فوت ٿيو.

ابن سينا محسوس ڪري ورتو هيو تہ فلسفي کي اسلامي سلطنت جي اندر بدلجندڙ حالتن جي مطابق ٺاهڻ جي ضرورت هئي. عباسين جي خلافت زوال پذير هئي ۽ هاڻي خلافتي رياست کي افلاطون طرفان "جمهوريت" ("ريپبلڪ"Republic) ۾ بيان ڪيل فلسفاڻي رياست طور ڏسڻ ممڪن ڪونہ رهيو هيو. فطري طور ابن سينا شيعن جي روحاني ۽ سياسي اُمنگن ڏانهن ڪشش محسوس ڪئي پر اهو فلسفي جي نوافلاطونيت ڏانهن گھڻو جھڪاءُ رکندڙ هيو جنهن کي ان اڳين (سابق) فيلسوفن جي مقابلي ۾ وڌيڪ ڪاميابي سان اسلامي رنگ ڏنو. ابن سينا کي يقين هيو تہ جيڪڏهن فلسفو اصل حقيقت جي مڪمل تصور پيش ڪرڻ وارين پنهنجن دعوائن ۾ ڪامياب ثابت ٿيو تہ اهو عام ماڻهن جي مذهبي يقين جي وڌيڪ احساس کي ٺاهي ويندو جيڪا ڳالھ سياسي،سماجي ۽ ذاتي زندگي جي وڏي ۽ اهم حقيقت هئي. ان الهامي مذهب کي

فلسفي جي هڪڙي ڪمتر روپ ۾ ڏسڻ جي بجاءِ چيو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جهڙو رسول سيني فلاسافرن کان برتر هيو ڇوته انهن جو انحصار انساني منطق تي ڪونه هيو پر کين خدا جو سڌو ۽ وجداني علم عطا ٿيل هيو. اهو بلڪل صوفين جي وجداني تجربي جهڙو هيو ۽ خود پلوٽينس ان کي ڏاهپ جي اعليٰ ترين صورت قرار ڏنو هيو. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونه هيو ته عقل خدا کي سمجهڻ کان ئي قاصر هيو. ابن سينا ارسطو جي پيش ڪيل ثبوتن جي بنياد تي خدا جي وجود جي منطقي وضاحت پيش ڪئي، جيڪا پنهي، يهوديت ۽ اسلام ۾ بعد واري زماني جي فلاسافرن منجهه حتمي معيار ٿي وئي. نه ان کي ۽ نه وري فيلسوفن کي خدا جي هستي تي ڪو شڪ هيو. انهن کي انساني عقل لاءِ بنا مدد جي مطلق هستي جي موجودگي جو علم حاصل ڪرڻ تي به ڪو شڪ ڪونه هيو. منطق انسان جي اعليٰ ترين سرگرمي هئي: ان الوهي منطق ۾ حصو ٿي ورتو ۽ مذهبي جستجو ۾ واضح طور تي ان جو هڪڙو اهم ڪردار هيو. ابن سينا عقلي اهليت جي مالڪ ماڻهن لاءِ اهو مذهبي فرض قرار ڏنو ته اهي خدا کي تلاش ڪن، ڇوته منطق خدا جي تصور کي واضح ڪرڻ ۽ ان کي تشبيهيت ۽ تَوَهَمن کان آزاد ڪرائڻ جي قابل هئي. خدا جي هستي جو منطقي مظاهرو ڪرڻ جو حامي ابن سينا ۽ ان جا جانشين اسان جي لفظي سمجهه مطابق ملحدن سان بحث مباحثو ڪونه ڪري رهيا هيا. انهن خدا جي فطرت جي باري ۾ گهٽي کان گهٽي معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ منطق کي استعمال ڪرڻ گهريو ٿي.

ابن سينا جو "ثبوت" اهڙي طريقي جي غوروفڪر سان شروع ٿئي ٿو جنهن سان اسان جا ذهن ڪم ڪندا آهن. اسان دنيا ۾ جنهن طرف به نظر ڦيريون ته اسان کي مرڪب شيون نظر اينديون آهن. جيڪي مختلف عنصرن جي هڪڙي تعداد تي مشتمل هونديون آهن. مثال طور، وڻ جيڪو ڪاٺ، ڇوڏي، ڳر، ٽارين، پنن ۽ پٽن تي مشتمل هوندو آهي. جڏهن اسان ڪنهن شئي کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون ته ان جو تجزيو ڪندا آهيون، ان کي هرممڪن حد تائين جُز جُز ڪري سوچيندا آهيون. اسان کي ترڪيبي جزا بنيادي ۽ اهي جيڪي مجموعي طور ڪا شئي ٺاهيندا آهن اها شي اسان کي ثانوي لڳندي آهي. تنهن ڪري اسان مسلسل شين جي سادگي لاءِ ڏسندا آهيون، جيئن اهي پنهنجو پاڻ وڌيڪ گهٽجڻ جهڙيون نه هونديون آهن. اهو فلسفي جو هڪڙو اصول هيو ته حقيقت هڪڙي هم آهنگ ڪُل جي حيثيت رکي ٿي؛ انهيءَ جو مطلب اهو هيو ته سادگي لاءِ اسان جي جاکوڙ لازمي طور شين کي وڏي پئماني تي پڌرو ڪري، سيني افلاطونين وانگر ابن سينا محسوس ڪيو ته اسان پنهنجي چوڌاري شين جي جيڪا ججهائي ڏسون ٿا اها لازمي طور واحد بنياد تي انحصار ڪندي هوندي جيئن ته اسان جا ذهن ترڪيبي شين کي ثانوي ۽ ٻي شئي مان نڪتل سجهن ٿا. لازمي طور اهو رجحان انهن کان ڪنهن ٻاهرين شئي جي سبب پيدا ٿيو هوندو جيڪا هڪڙي اعليٰ هستي آهي. گهٽيون شيون عارضي آهن ۽ عارضي هستيون

انهن حقيقتن کان ڪمتر آهن جن تي انهن جو انحصار آهي، بلڪل ائين جيئن هڪڙي خاندان ۾ ٻار حيثيت ۾ پنهنجي پيءُ کان ڪمتر هوندا آهن جنهن انهن کي ڄڻيو هوندو آهي. ڪا شئي جيڪا پنهنجو پاڻ سادي آهي اهڙي هوندي جنهن کي فلاسافر ”ضروري وجود“ سڏيندا آهن. يعني ته اها پنهنجي وجود لاءِ ڪنهن ٻي شئي تي انحصار نه ڪندي. ڇا دنيا ۾ اهڙي ڪا هستي موجود آهي؟ ابن سينا جهڙي فيلسوف ان ڳالهه کي جيئن جو تيئن مڃي ورتو ته ڪائنات منطقي هئي ۽ منطقي ڪائنات ۾ لازمي هڪڙي واجب الوجود هستي هوندي، هڪڙي غيرمتحرڪ محرڪ هستي وجود جي انتهائي اعليٰ مرتبي تي. علت و معلول جي سلسلي کي لازمي طور هڪڙي شئي (هستي) شروع ڪيو هوندو. اهڙي قسم جي مطلق هستي جي غيرموجودگي جو اهو مطلب هوندو ته اسان جا ذهن مجموعي حقيقت سان ڪوئي انس نٿا رکن. ان جو نتيجو اهو ٿيندو ته ڪائنات هم آهنگ ۽ منطقي ڪونهي. اها مطلق سادي هستي جنهن تي لاتعداد عارضي هستين جو انحصار آهي، اُها اِها هستي آهي جنهن کي مذهبن ”خدا“ جو نالو ڏنو. ڇو ته اها هستي هر شئي کان بالا و برتر آهي، اها لازمي طور ڪامل هوندي ۽ تعظيم ۽ عبادت جي لائق آهي. پر ان جو وجود ٻي ڪنهن به شئي کان گهڻو مختلف آهي، اهو محض وجود جي سلسلي ۾ ڪو الڳ جزو ڪونهي.

فلاسافر ۽ قرآن شريف انهي ڳالهه ۾ متفق هيا ته خدا بذاتِ خود سادگي آهي: اهو اڪيلو هيو. تنهن ڪري ان جو اهو مطلب ٿيو ته ان جو تجزيو نٿو ڪري سگهجي يا ننڍڙن ترڪيبي جزن ۾ ورهائي نٿو سگهجي. جيئن ته اها هستي قطعي طور سادي آهي، انهيءَ ڪري اها ڪائي خاصيت، علت يا دنياوي ماپ نٿي رکي ۽ نه وري اسان ان جي باري ۾ ڪجهه چئي سگهون ٿا. خدا بحث مباحثي جو موضوع نٿو ٿي سگهي، ڇو ته اسان جا دماغ جيئن ٻين شين جي باري ۾ اندازو ڪندا آهن ائين خدا جي باري ۾ ڪاٿو لڳائي نٿا سگهن. جيئن ته خدا لازمي طور يڪتا ۽ بي مثال آهي انهيءَ ڪري ان جي ڪنهن به شي سان ڀيٽ نٿي ڪري سگهجي، جيڪا عام مفهوم ۾ عارضي وجود رکي ٿي. تنهن ڪري اسان جڏهن خدا جي باري ۾ ڳالهه ڪيون ته اهو وڌيڪ سٺو آهي ته اسان جنهن به ٻي شي جي باري ۾ ڳالهه ڪندا آهيون ان کان امتيازي فرق وارو ڏيکارڻ لاءِ منفي انداز اختيار ڪيون. پر جيئن ته خدا سڀني شين جو ذريعو (ماخذ) آهي، اسان ان بابت ڪجهه شين کي قياس ڪري سگهون ٿا. ”چڱائي“ لاءِ جيئن اسان کي خبر آهي ته اها موجود آهي، خدا لازمي طور ”ضروري“ ڀلائي هوندو. جيئن ته اسان کي خبر آهي ته زندگي، قوت ۽ علم موجود آهي، خدا لازمي طور نهايت يقيني ۽ مڪمل نموني ۾ زنده، طاقتور (قدرت وارو) ۽ عقل ڪُل هوندو. ارسطو تعليم ڏني هئي ته جيئن ته خدا خالص منطق آهي، هڪڙي ۽ ساڳي وقت منطقي عمل ۽ گڏوگڏ سوچ جو موضوع ۽ مقصد آهي. تنهن ڪري اهو فقط پنهنجو پاڻ غورو فڪر ڪري سگهي ٿو ۽ ڪنهن به ڪمتر ۽ فاني حقيقت ڏانهن ڌيان ڪونه ٿو ڏئي. اها ڳالهه خدا جي

الهامي تصور سان ٺهڪندڙ ڪونهي. چوٿـ اهو هر ڳالهہ ۽ شئي کان واقف عليم ۽ خبير، هر جاءِ تي موجود ۽ تخليقي نظام ۾ سرگرم آهي. ابن سينا هڪڙي مفاهمت ڪرائڻ جي ڪوشش ڪئي: خدا ايترو مٿانهين شان وارو آهي جو انسان جهڙي ڪمتر شئي جي ادراڪ ۾ نٿو اچي سگهي. جيئن ارسطو چيو هيو "دنيا ۾ اهڙيون شيون موجود آهن جن کي ڏسڻ کان نـ ڏسڻ بهتر آهي".(8) خدا ڏرتي تي زندگي جي ڪجهہ حقي بنياد ۽ ادنيٰ تفصيلن سان گڏجي پاڻ تي تڪو نٿو هٽائي سگهي. پر پنهنجي ذاتي علم جي ازلي عمل ۾ خدا کي هر ان شئي جو ادراڪ آهي جنهن بہ ان مان صدور حاصل ڪيو آهي ۽ جنهن کي بہ ان وجود عطا ڪيو آهي. ان کي خبر آهي تہ اهو فاني مخلوقات جو ڪارڻ آهي. خدا جي سوچ ايتري حد تائين ڪامل آهي جو ان جو عمل ۽ سوچ هڪ ٿي آهن، ائين ان جو پنهنجو پاڻ تي ازلي غوروفڪر فيلسوفن طرفان بيان ڪيل صدور جي سلسلي کي جاري رکي ٿو. پر خدا اسان کي ۽ اسان جي دنيا کي عمومي طور ۽ عالمي اصطلاحن ۾ ڄاڻي ٿو. اهو تفصيلن ۾ نٿو وڃي.

البت ابن سينا خدا جي فطرت جي باري ۾ انهي مجرد بيان کان مطمئن ڪونـ هيو: اهو خدا کي اهل ايمان، صوفين ۽ باطنين جي مذهبي تجربي سان جوڙڻ جو خواهشمند هيو. مذهبي نفسيات ۾ دلچسپي رکڻ ڪري ان الهام جي تجربي کي بيان ڪرڻ لاءِ صدور جي افلاطوني ڍنگ کي استعمال ڪيو. واحد منجهان صدور جي ڏهن مرحلن مان هرهڪ تي ابن سينا غور ڪري اندازو لڳايو تہ ڏهن خالص عقلن جن روحن يا ملائڪن سان گڏجي افلاطوني ڏهن سيارن مان هرهڪ کي حرڪت ۾ آندو هيو اهي خدا ۽ انسان جي وچ ۾ هڪڙي ٽياڪڙ واري دنيا ٺاهين ٿا. جيڪا باطنين جي تصور ۾ ايندڙ لاشعوري حقيقت جي دنيا سان ٺهڪندڙ آهي. اهي عقل تصوراتي صلاحيت بہ رکن ٿا. دراصل اهي ان جي خالص حالت ۾ تصور آهن ۽ اهو تصور جي ان ٽياڪڙ دنيا جي ڪري آهي تہ مرد ۽ عورتون خدا جي نهايت مڪمل گمان تي پهچن ٿا. نـ ڪي بحث مباحثي واري منطق ذريعي. اسان جي پنهنجي مدار (سياري) ۾ انهن عقلن مان آخري، يعني ڏهون، الهام (وحي) وارو روح القدس آهي. جنهن کي جبرائيل (عليه السلام) جي نالي سان سڃاتو وڃي ٿو جيڪو علم ۽ روشني پهچائڻ جو وسيلو آهي. انساني روح عملي عقل جو ٺهيل آهي. جنهن جو تعلق هن دنيا سان آهي، ۽ اهو غوروفڪر ڪرڻ جي صلاحيت رکندڙ عقل آهي جيڪو حضرت جبرائيل عليه السلام سان گهري لاڳاپي ۾ رهڻ جي قابل آهي. تنهن ڪري نبين سڳورن لاءِ خدا جو تصوراتي (ادراڪي) ۽ وجداني علم حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. صوفين جي تجربي ڏيکاريو تہ ماڻهن لاءِ خدا جو ديدار ڪرڻ ممڪن آهي جيڪو عقل ۽ منطق جي استعمال کان سواءِ فلسفاڻي انداز ۾ پڪو پختو آهي. صوفين مفروضن تي پاڙڻ جي بجاءِ علامتيت (تشبيهت) ۽ استعارن جي تصوراتي عمل کي اختيار ڪيو. الله جي رسول حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآلہ وسلم الوهي دنيا سان انهي سڌي لاڳاپي کي ڪمال تي پهچايو هيو. جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم

ٿيندو الهام ۽ ڪشف جي انهي نفسياتي تشريح فلسفي ڏانهن وڏيڪ لاڙو رکندڙ صوفين کي پنهنجي مذهبي تجربي تي ڳالهائڻ جي قابل ڪيو.

دراصل پنهنجي حياتي جي آخري ڏينهن ۾ ابن سينا لڳي ٿو ته خود صوفي ٿي ويو هيو. پنهنجي "ڪتاب الاشارات" نالي رسالي ۾ اهو خدا کي منطقي انداز ۾ سمجهڻ جي خلاف نظر اچي ٿو ڇو ته ان عمل کي ان پريشان ڪن سمجهيو. اهو "مشرقي فلسفي" (الحڪمت المشرقيہ) ڏانهن لاڙو ڏيکاري رهيو هيو. ان جو مطلب جاگرافيائي طور اوپر طرف ڪونہ هيو پر روشني جو وسيلو هيو ڇوتہ سج اوپر کان اُڀرندو آهي. ان هڪڙو باطني مقالو لکڻ تي گهريو جنهن ۾ منطق سان گڏوگڏ اشراق (نور) کي بہ بنياد بڻايو وڃي ها. اسان کي پڪي خبر ڪونهي تہ آيا ان اهو مقالو ڪڏهن لکيو: جيڪڏهن ان لکيو تہ بہ اهو اڃ موجود ڪونهي. پر اسان کي ايندڙ باب ۾ اهو بہ معلوم ٿيندو تہ ايران جي عظيم فلاسافر يحيٰ سهروردي هڪڙو اشراقي مڪتبہ فڪر قائم ڪيو هيو جيڪو ابن سينا جي رٿيل طريقي مطابق روحانيت سان فلسفي کي بہ شامل ڪري رهيو هو.

علم الڪلام ۽ فلسفي جي قاعدن اسلامي سلطنت ۾ رهندڙ يهودين ۾ بہ ساڳي عقلي تحريڪ پيدا ڪئي. انهن پنهنجي فلسفي کي عربي ۾ لکڻ شروع ڪيو ۽ پهريون ڀيرو يهوديت ۾ مابعدالطبعياتي ۽ قياسي عنصر کي متعارف ڪرايائون. مسلمان فيلسوفن جي برخلاف يهودي فلاسافرن پاڻ کي فلسفاڻي علم جي هر شاخ ۾ دلچسپي ڪونہ ونرائي پر گهڻو ڪري مڪمل طور تي مذهبي معاملن تي ڌيان ڏنائون. انهن محسوس ڪيو تہ انهن کي اسلام جي للڪار جو جواب ان جي ئي اصطلاحن ۾ ڏيڻو هيو ۽ انهي ڳالهہ ۾ بائيبل واري شخصي خدا جي فيلسوفن جي خدا سان صف آرائي لاڳاپيل هئي. مسلمانن وانگر اهي بہ صحيفن ۾ خدا جي علامتي تشبيهہ جي باري ۾ پريشان هيا ۽ پاڻ کان سوال تي ڪيائون تہ اهو ساڳيو فلاسافرن وارو ئي خدا ڪيئن ٿي سگهيو. اهي دنيا جي تخليق واري مسئلي جي باري ۾ بہ پريشان هيا ۽ الهام ۽ منطق جي وچ ۾ تعلق جي باري ۾ بہ! ظاهري ڳالهہ آهي تہ اهي مختلف انومانن تي پهتا پر انهن جو انحصار مسلمان مفڪرن تي هيو. اٿين يهوديت جي سڀ کان پهريان فلسفاڻي تشريح ڪرڻ وارو ماڻهو ساديا بن جوزف (882ع کان 942ع) تلمودي هجڻ سان گڏ معتزلي بہ هيو. اهو ان ڳالهہ تي يقين رکندو هيو تہ منطق پنهنجين قوتن ذريعي خدا جو علم حاصل ڪري سگهي ٿي. فيلسوفن وانگر ان خدا جي منطقي تصور جي حاصلات کي شرعي حڪم يعني مذهبي فرض طور ڏٺو ٿي. تاهم مسلمان مفڪرن وانگر ان کي بہ خدا جي هستي تي ڪنهن بہ قسم جو شڪ ڪونہ هيو. خلقيندڙ خدا جي حقيقت ساديا کي ايتري تہ چٽي لڳي جو ان ۾ يقين جو شڪ ڪونہ هيو پر صرف مذهبي شڪ جو امڪان هيو. جنهن لاءِ ان پنهنجي ڪتاب "بوڪ آف بليفس اينڊ اوپينينس" (Book of Beliefs and opinions) ۾ ان کي ثابت ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪئي.

ساديا دليل ڏنو تہ ڪنهن يهودي کي الهام جي سچائين کي تسليم ڪرڻ لاءِ پنهنجي منطق تي زور ڏيڻ جي ضرورت ڪونهي. پر انهي جو اهو مطلب ڪونہ هيو تہ خدا مڪمل طور تي انساني منطق جي ذريعي قابل رسائي هيو. ساديا تسليم ڪيو تہ عدم مان تخليق وارو نظريو فلسفاڻين ڏکيائين سان ڀريل هيو ۽ ان کي منطقي اندازن ۾ بيان ڪرڻ ممڪن ڪونہ هيو ڇوتہ فلسفي وارو خدا اوچتو فيصلو ڪرڻ ۽ تبديلي شروع ڪرڻ جي اهل ڪونهي. هڪڙي مادي دنيا مڪمل طور تي روحاني خدا مان ڪيئن ٿي پيدا ٿي سگهي؟ اتي پهچڻ سان اسان جي عقل (منطق) جي حد پوري ٿي وڃي ٿي ۽ اسان کي قبول ڪرڻو پوي ٿو تہ جيئن افلاطون مڃيو ٿي، دنيا ازلي ڪونهي پر زماني جي دوران ئي شروع ٿي. اهائي هڪڙي ممڪن وضاحت هئي. جيڪا صحيفن ۽ عام سمجهہ (عقل سليم) سان مطابقت رکندڙ هئي. جيڪڏهن اسان ان کي هڪڙو دفعو قبول ڪري ورتو تہ اسان خدا جي باري ۾ ٻين حقيقتن کي بہ ڳولي سگهنداسين. تخليقي نظام جي عقل سان منصوبہ بندي ٿيل آهي: ان ۾ حياتي ۽ سگهہ آهي: تنهن ڪري خدابہ. جنهن ان کي پيدا ڪيو لازمي طور عقل، حياتي ۽ قوت رکندو هوندو. اهي صفتون الڳ مادي عنصر ڪونہ آهن، جيئن تثليت واري عيسائي عقيدي مطابق سمجهيو وڃي ٿو پر صرف خدا جا مختلف صفاتي پهلو آهن. اهو انهي ڪري آهي جو انساني زبان خدا جي حقيقت کي چڱي نموني سان بيان نٿي ڪري سگهي ان ڪري اسان کي ان جو تجزيو اهڙي انداز ۾ ڪرڻو پوي ٿو ۽ لڳي ٿو تہ خدا جي حتمي سادگي گم ٿي ويندي. جيڪڏهن اسان گهرون تہ خدا جي باري ۾ ممڪن حد تائين صحيح هجون تہ بس اسان کي اهو ئي چوڻ گهرجي تہ اهوموجود آهي. بهرحال، ساديا خدا جي سيني مثبت وصفن کي بيان ڪرڻ کان منع ڪونہ ڪئي، نہ وري ان فلاسافرن واري غير شخصي ۽ ڏورانهين خدا کي بائيبل واري شخصي ۽ تشبيهي خدا کان متانهون رکيو. مثال طور، دنيا ۾ اسان جيڪي ڏک ڏسون ٿا جڏهن اهو انهن کي بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو تہ ساديا عقلي ليڪڪن طرفان پيش ڪيل حلن ۽ تلمود جو سهارو وٺي ٿو. اهو چوي ٿو تہ تڪليف گناهہ جي هڪڙي سزا آهي، اها اسان کي نماڻو بڻائڻ لاءِ اسان کي پاڪ ڪري ٿي ۽ ضابطي ۾ رکي ٿي. اها ڳالهہ حقي فيلسوف کي مطمئن ڪري ڪونہ سگهي ها ڇوتہ اهو خدا کي انسان کان گهڻو الڳ سمجهي ٿو. پر ساديا صحيفي جي الهامي خدا کي فلسفي واري خدا کان ڪمتر نٿو سمجهي. نبي سڳورا ڪنهن بہ فلاسافر کان برتر هيا: نتيجي ۾ بائيبل جيڪو ڪجهہ سيکاريو آهي منطق ان کي منظم طور تي فقط ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري سگهي ٿي.

ٻيا يهودي ڪجهہ اڳتي ويا. هڪڙي سولومن بن جبرول (Solomon ibn Gabirol)، 1026ع کان 1070ع، نالي نوافلاطوني "سر چشمہ حيات" ("فائونٽين آف لائيف") نالي ڪتاب ۾ عدم مان تخليق ٿيڻ واري عقيدي کي قبول ڪونہ ڪيو پر خدا کي مرضي جي آزادي ۽ بي ساختگي ڏيڻ لاءِ صدور جي نظرئي کي اختيار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

ان دعوا ڪئي تہ صدور جي سلسلي لاءِ خدا خواهش ڪئي هئي يا مرضي اختيار ڪئي، ان وسيلي ان خدا کي گهٽ خودڪار ناهڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ انهيءَ ڳالهہ جي نشاندهي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي تہ خدا وجودي قانونن جي اختيار هيٺ هيو. پر سولومن بن جبرول نيڪ طرح سان وضاحت ڪري ڪونہ سگهيو تہ مادي جو خدا مان صدور ڪيئن ٿي سگهيو ٿي. ٻيا گهٽ جدت پسند هيا. باهيہ بن پاڪوده (Bahya ibn Pakudah)، وفات 1080ع، ڪٽر افلاطوني تہ ڪونہ هيو پر ان سدائين ضرورت پوڻ تي ڪلام جي طريقہ ڪار ڏانهن رجوع ڪيو. ائين ساديا وانگر ان بہ دليل ڏنو تہ خدا دنيا کي هڪڙي خاص لمحي ۾ تخليق ڪيو هيو. اها پڪ آهي تہ دنيا اتفاقي يا حادثاتي طور وجود ۾ ڪونہ آئي هئي: اها ڳالهہ ايتري ئي مضحڪ خيز ٿيندي جيئن ڪنهن باضابطہ طور لکيل عبارت لاءِ ائين چئجي تہ اها پني تي مس هارجڻ سان لکجي وئي هئي. دنيا جو نظام ۽ مقصد ظاهر ڪن ٿا تہ هڪڙو خالق ضرور موجود هوندو، جيئن صحيفي ۾ بہ ٻڌايل هيو. انهي انتهائي غير فلسفاڻي نظرئي کي اڳتي وڌائيندي، باهيہ ڪلام کان فلسفي ڏانهن ڦيرو کاڌو ۽ ابن سينا جي انهيءَ ثبوت ڏانهن ڌيان ڏنائين تہ هڪڙي ضروري ۽ سادي هستي کي موجود رهڻو هيو.

باهيہ اهو يقين رکندو هيو تہ نبين سڳورن ۽ فلاسافرن ئي خدا جي صحيح نموني ۾ عبادت ڪئي هئي. پيغمبر کي خدا جو سڌو ۽ ڪشفي علم هيو جڏهن تہ فلاسافر کي ان جو منطقي علم آهي. باقي سيئي ماڻهو خدا جي عبادت بس پنهنجي پنهنجي اندازي مطابق ڪندا آهن، يعني خدا انهن جي پنهنجي تصور ۾ جيئن نهي ٿو. جيڪڏهن انهن پنهنجي لاءِ خدا جي وحدانيت ۽ موجودگي کي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي تہ انهن جي حالت ٻين انسانن جي سهاري هلندڙ انڌن ماڻهن جهڙي هوندي. اهو درجي بنديءَ جو ايترو قائل هيو جيترو ڪوبہ فيلسوف، پر اهو مضبوط صوفي لاڙا رکندڙ بہ هيو: منطق اسان کي اهو ٻڌائي سگهي ٿي تہ خدا موجود آهي، پر اها اسان کي ان بابت وڌيڪ ڪجهہ بہ ٻڌائي نٿي سگهي. جيئن ان جي عنوان مان پڌرو آهي، ان جي رسالي "دل جون ذميواريون" ("ڊيوٽيز آف هارٽ") ۾ منطق کي استعمال ڪيو ويو تہ جيئن خدا ڏانهن صحيح رويو اختيار ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ٿئي. جيڪڏهن نوافلاطونيت ان جي يهوديت سان تڪرار ۾ اچي تہ اهو سولائي سان ان مان جان ڇڏائي. خدا بابت ان جي مذهبي تجربي هر منطقي طريقي مٿان اوليت حاصل ڪئي.

پر جيڪڏهن منطق اسان کي خدا بابت ڪجهہ بہ ٻڌائي نہ ٿي سگهي تہ پوءِ دينياتي مسئلن تي منطقي بحث جو ڪهڙو مقصد هيو؟ ان سوال مسلمان مفڪر ابو حامد الغزالي (امام غزالي)، 1058ع کان 1111ع، کي بہ پريشان ڪري ڇڏيو. اهو مذهبي فلسفي جي تاريخ ۾ فيصلہ ڪن ۽ معياري حيثيت رکندڙ هيو. اهو خراسان ۾ ڄائو هيو ۽ زبردست اشعري محقق علامہ جويني جي شاگردي ۾ علم الڪلام جو مطالعو اهڙي شاندار انداز ۾ ڪيائين جو صرف 33 سالن جي عمر ۾ اهو بغداد جي مشهور نظاميہ

مدرسي ۽ مسجد جو منتظم مقرر ٿيو. اسماعيلين جي شيعا للڪار جي خلاف سني عقيدن جو دفاع ڪرڻ ان جو مقصد هيو. بهرحال، امام غزالي بي چين طبيعت جو مالڪ هيو جنهن ان کي سچ سان سخت جان وانگر جدوجهد ڪرڻ ۽ پريشان ڪن معاملن سان مرڻ جي حد تائين مقابلو ڪرڻ وارو بڻائي ڇڏيو. اهو آسان ۽ عام رواجي جواب سان مطمئن ڪونہ ٿيندو هيو. جيئن اهو پاڻ اسان کي ٻڌائي ٿو:

> "مون هر اونداهي جاءِ ۾ جهاتي پاتي آهي، مون هر مسئلي سان مهاڏو اٽڪايو آهي، مون هر گهرائي ۾ ٽپي هنئي آهي. مون هر فرقي جي عقيدي جي ڇنڊڇاڻ ڪئي آهي، مون هر جماعت جي ڳجهن عقيدن کي پڌرو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. مون جيڪو ڪجهہ بہ ڪيو آهي، انهيءَ لاءِ ڪيو آهي تہ جيئن مان حق ۽ ناحق (سچ ۽ ڪوڙ) ۾ ۽ مضبوط حديثن ۽ هٿ ٺوڪين ايجادن ۾ فرق ڪري سگهان."(9)

امام عزالي شڪ کان خالي قسم جي يقين لاءِ جاکوڙي رهيو هيو جيڪو سادِيا جهڙي فلاسافر محسوس ڪيو هيو پر هو آهستي آهستي وهم مان نڪري ويو. نهايت عميق تحقيقات جي باوجود حقيقت مطلق ان جي پهچ کان ٻاهر رهي. ان جي همعصرن خدا کي ڪيترن ئي طريقن سان تلاش ڪيو پنهنجين شخصي ۽ طبيعتن جي ضرورتن مطابق: ڪنهن رهبر جي ذريعي، ڪلام ۾، فلسفي ۾ ۽ صوفي تَصَوُف ۾. امام غزالي شين جي اصل ماهيت سمجهڻ لاءِ انهن سڀني اصولي ضابطن جو مطالعو ڪيو.(10) ان اسلام جي جن چئن اهم فرقن جي تحقيق ڪئي انهن سڀني جي پيروڪارن پختي ايمان وارو هجڻ جي دعويٰ ڪئي، پر امام غزالي سوال ڪيو تہ انهي دعويٰ جي حقيقي طور ڪئين ٿي تصديق ڪري سگهجي؟

امام غزالي ايترو باخبر هيو جيترو ڪوبہ موجوده زماني جو شڪ ڪندڙ ماڻهو. تہ يقين هڪڙي نفسياتي حالت هئي جيڪا معروضي نموني ۾ ضروري ڪونهي تہ صحيح هجي. فيلسوفن چيو تہ انهن منطقي دليلن جي ذريعي قطعي علم حاصل ڪيو آهي، صوفين زور ڏئي چيو تہ انهن اهو صوفيانہ ضابطن جي ذريعي حاصل ڪيو. اسماعيلن محسوس ڪيو تہ اهو صرف انهن جي امام جي تعليمات ۾ ملي ٿو پر اها حقيقي هستي جنهن کي اسان "خدا" چئون ٿا ان کي اسان تجربي ذريعي پرکي نٿا سگهون. سو اسان کي ڪيئن يقين ٿي سگهي ٿو تہ اسان جا اعتقاد محض فريب ڪونہ هيا؟ وڏيڪ روايتي منطقي ثبوت امام غزالي جي سخت معيارن تي پورا لهي ڪونہ سگهيا. علم الڪلام جي ديني عالمن صحيفي ۾ ملڻ وارن مفروضن سان شروعات ڪئي پر انهن کي شڪ جي ڪسوٽي تي ڪونہ پرکيو ويو هيو. اسماعيلين لڪل ۽ ناقابل رسائي امام جي تعليمات تي ڀاڙيو ٿي، پر اسان کي اها پڪ ڪيئن ٿئي تہ اهو الوهي طور تي فيضياب ٿيل هيو ۽ جيڪڏهن اسان ان سان ملي نٿا سگهون تہ ان فيض جو ڪهڙو مقصد آهي؟ فلسفو خاص طور تي غير تسلي بخش هيو. امام غزالي زياده تر

پنهنجي تنقيد جو نشانو الفارابي ۽ ابن سينا کي بڻايو. ان کي يقين هيو تہ انهن کي فقط اهوئي غلط ثابت ڪري سگهندو جيڪو انهن جي مضمون ۾ ماهر هوندو. انهيءَ ڪري غزالي ٽن سالن تائين فلسفي جو مطالعو ڪندو رهيو جيستائين ان ۾ مڪمل طور ماهر ٿي ويو.(11) ان مقاصدالفلاسفہ ۽ تهامت الفلاسفہ ("دي انڪوهيرنس آف دي فلاسافرس" The Incoherence of the Philosophers) نالي پنهنجي رسالي ۾ بحث ڪيو تہ فيلسوف سوال جا محتاج هيا. جيڪڏهن فلسفو پاڻ کي طب، فلڪي علم ۽ رياضي وانگر دنياوي مظاهر تائين محدود رکي ها تہ نهايت فائديمند هجي ها پر اهو اسان کي خدا بابت ڪجهہ بہ ٻڌائي نٿي سگهيو. ڪوئي بہ ماڻهو صدور جي نظرئي کي ڪهڙي بہ نموني سان ڪيئن ٿو ثابت ڪري سگهي؟ فيلسوفن ڪهڙي ثابتي جي بنياد تي چيو هيو تہ خدا تفصيلن جي بجاءِ عمومي ۽ همہ گيرين جي باري ۾ ئي ڄاڻي ٿو؟ ڇا اهي ان ڳالهہ کي ثابت ڪري سگهندا؟ انهن جو اهو دليل غيرموزون هيو تہ خدا اهڙين حقيرحقيقتن کي ڄاڻڻ کان رفيع الشان آهي: ڪنهن بہ شئي کان اڻ ڄاڻائي ڪڏهن کان رفيع الشان هئي؟ انهن مفروضن مان ڪنهن بہ خيال جي تصديق ڪرڻ جو ڪوبہ طريقو موجود ڪونہ هيو. تنهن ڪري فيلسوف ذهن کان ماورا علم کي ڄاڻڻ جي ڪوشش ۾ غير منطقي ۽ غير فلسفاڻي خيال وارا ٿي ويا هيا. ان علم جي حواسن ذريعي تصديق نٿي ٿي سگهي.

پر ان ڳالهہ حق جي مخلص ڳولائو کي ڪٿي پهچايو؟ ڇا خدا تي مستحڪم ۽ غير متزلزل ايمان ناممڪن هيو؟ ان جي جستجو جي سختي امام غزالي جي ذهن تي ايترو دٻاءُ وڌو جو ان جا اعصاب جواب ڏئي ويا. اهو ڪجهہ بہ کائڻ پيئڻ جي قابل ڪونہ رهيو ۽ پاڻ کي شديد مايوسي ۽ پيڙا ۾ ڦاٿل محسوس ڪيائين. آخرڪار 1094ع ۾ ان کي احساس ٿي ويو تہ اهو ڳالهائي يا خطبا ڏئي نہ سگهندو:

> "خدا منهنجي زبان سڪائي ڇڏي ايستائين جو مان سبق پڙهائڻ کان بہ محروم ٿي ويس. تنهن ڪري مون پنهنجن شاگردن جي ڀلي لاءِ هڪڙي مقرر ڏينهن تي تعليم ڏيڻ لاءِ پاڻ تي زور زبردستي ڪرڻ لڳس پر منهنجي زبان هڪڙو لفظ بہ ادا ڪري نٿي سگهي."(12)

امام غزالي مايوسي جو شڪار ٿي ويو. طبيبن نيڪ طور تي ان جي مرض کي سڃاتو تہ اهو ڳوڙهي ذهني دٻاءُ ۽ مونجهاري جو شڪار آهي ۽ ان کي ٻڌايائون تہ جيستائين اهو پنهنجي لڪل پريشاني مان ڇوٽڪارو حاصل نٿو ڪري، اهو ڪڏهن بہ نيڪ ٿي ڪونہ سگهندو. ان کي ڊپ ٿي ويو تہ جيڪڏهن ان جو ايمان بحال نہ ٿيو تہ اهو جهنم جي باهہ جي خطري ۾ آهي، امام غزالي پنهنجي تعليمي عهدي تان استعيفا ڏني ۽ صوفين سان شامل ٿي ويو.

اُتي ان کي پنهنجي من جي مراد ملي وئي. پنهنجي منطق کي ترڪ ڪرڻ کان سواءِ ڇوتہ اهو هميشہ تصوف (صوفيت) جي وڏيڪ غير مناسب طريقن ۾ يقين ڪونہ

رڪندو هيو. امام غزالي کي معلوم ٿي ويو تہ صوفياڻن ضابطن ۾ سڌو پر ڪنهن شي جو وجداني احساس (علم) سلهاڙيل هيو جنهن کي "خدا" چئي سگهجي ٿو. برطانوي مفڪر جان بوڪر (John Bowker) جو چوڻ آهي تہ عربي لفظ "وجود" اصل مادي "وجده" مان نڪتل آهي.(13) تنهن ڪري لغوي طور "وجود" جو مطلب آهي "ليڻ جي قابل شي":
اهو يوناني مابعدالطبعياتي جي مقابلي ۾ وڌيڪ پختو هيو ۽ مسلمانن کي اڳا بہ وڌيڪ مؤثر رستو ڏنائين. خدا جي هستي کي ثابت ڪرڻ جي خواهش رڪندڙ ڪنهن عرب فلاسافر کي اها ضرورت ڪونہ هئي تہ اهو خدا کي ٻين گهڻين شين مان ڪا هڪ شي چئي پيش ڪري. ان کي تہ بس اهو ثابت ڪرڻو هيو تہ ان کي لهي سگهجي ٿو. خدا جي "وجود" جو حتمي ثبوت تڏهن ظاهر ٿيندو جڏهن ايمان وارو شخص مرڻ کان پوءِ الوهي هستي جي سامهون ٿيندو پر نبين سڳورن ۽ صوفين جي تذڪرن تي احتياط سان غور ڪرڻ گهرجي جن دعوا ڪئي تہ انهن خدا جي "وجود" جو تجربو ڪيو آهي: لفظ "وجد" انهن جي خدا جي وجداني ادراڪ لاءِ هڪڙو فني اصطلاح هيو جنهن انهن کي مڪمل يقين ڏياريو تہ اهو ڪو خيالي پلاءُ نہ پر هڪڙي حقيقت هئي. اسان کي اهو ميٺو پوندو تہ اهي بيان پنهنجن دعوائن ۾ غلط فهمي تي ٻڌل ٿي سگهن ٿا. پر ڏهن سالن تائين صوفي طور زندگي گذارڻ کان پوءِ امام غزالي کي اهو معلوم ٿي ويو تہ مذهبي تجربو ئي انساني عقل ۽ سمجهہ کان ماوراء حقيقت جي تصديق ڪرڻ جو واحد ذريعو آهي. خدا بابت صوفي جو علم منطقي يا مابعدالطبعياتي علم ڪونہ هيو پر اهو قديم پيغمبرن جي وجداني تجربي سان چٽي نموني سان ٺهڪندڙ هيو: تنهن ڪري صوفين پنهنجي لاءِ اسلام جي لازمي سچائين کي ان جي مرڪزي تجربي مان گذرڻ ذريعي ئي ڳولي لڌو.

تنهن ڪري امام غزالي هڪڙو باطني مسلڪ قائم ڪيو جيڪو مسلمان صوفين کان ناراض اسلامي حڪومت لاءِ قابل قبول هيو جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم ٿيندو. ابن سينا وانگر ان بہ مادي ۽ حِسيات جي دنيا کان اڳتي اصلي نموني واري خدائي ولايت جي قديم نظرئي تي ڌيان ڏنو. نظر ۾ اچڻ واري دنيا (عالم الشهادت) ان دنيا جو ڪمتر ۽ حقير نقلي روپ آهي جنهن کي امام عزالي افلاطوني ڏاهپ جي دنيا يا "عالم الملڪوت" تي سڏيو جيئن فيلسوف بہ مڃيندا هيا. قرآن شريف ۽ يهودين ۽ عيسائين جي بائيبل ۾ ان روحاني دنيا جو ذڪر ٿيل هيو. انسان انهن ٻنهي دنيائن جي وچ ۾ لٽڪيل هيو: اهو مادي دنيا سان گڏوگڏ اعليٰ روحاني دنيا سان بہ تعلق رڪندڙ هيو ڇوتہ خدا ان جي صورت ۾ الوهي نقش جي عڪاسي ڪئي آهي. امام غزالي پنهنجي رسالي "مشڪات الانوار" ۾ قرآن شريف جي نور سورت جو تفسير بيان ڪيو آهي جنهن جو مون گذريل باب ۾ حوالو ڏنو آهي.(14) ان سورت ۾ بيان ڪيل نور جو خدا کان علاوه ٻين روشن شين جي حوالي ۾ بہ ذڪر ٿيل آهي: ڏيئو چنڊ ستارا. اسان جي منطق بہ ذهن کي روشن ڪندي آهي. نہ صرف اها اسان کي ٻين شين جي ادراڪ ڪرڻ جي قابل

ڪندي آهي پر خود خدا جھڙي هستي کي بہ ڄاڻڻ جي قابل ڪندي آهي. اها زمان ۽ مڪان کان ماوراء ڪري سگهي ٿي. تنهن ڪري اها روحاني دنيا جھڙي ساڳي حقيقت ۾ حصيدار آهي. انهيءَ ڳالھ کي واضح ڪرڻ لاءِ اهو ذهن ۾ رکجي تہ امام عزالي جي "منطق" مان مراد اسان جي ذهن جي تجزئي ڪرڻ واري صلاحيت ڪونهي، تنهن ڪري اهو پنهنجن پڙهندڙن کي هر وقت ياد ڏياري ٿو تہ ان جي پيش ڪيل تفسير کي لغوي معنيٰ ۾ نہ ورتو وڃي: اسان انهن معاملن جي باري ۾ صرف تصوراتي انداز ۾ گفتگو ڪري سگهون ٿا جيڪا تخليقي تصور کي تحفظ ڏئي ٿي.

بهرحال، ڪجھ ماڻهو هڪڙي اعليٰ قوت جا مالڪ هوندا آهن، جنهن کي امام غزالي "پيغمبراڻو روح" سڏي ٿو. انهي صلاحيت کان محروم ماڻهو صرف انهيءَ ڪري ان قوت جي موجودگي کان انڪار نٿا ڪري سگهن تہ انهن کي ان جو تجربو ڪونہ ٿيو هوندو آهي. اها اهڙي نموني جي بيهودگي ڳالھ ٿيندي جيئن ڪو ٻوڙو ماڻهو چوي تہ موسيقي هڪڙو طلسم آهي، صرف انهيءَ ڪري جو ٻڌي نہ سگهڻ ڪري اهو ان کي داد نٿو ڏئي سگهي. اسان پنهنجي منطقي ۽ تصوراتي قوتن جي ذريعي خدا جي باري ۾ ڪجھ ڄاڻي سگهون ٿا پر ڄاڻ جو اعليٰ ترين قسم نبين سڳورن جھڙا انسان ئي حاصل ڪري سگهن ٿا يا صوفي جن کي اهڙي قسم جي خداداد صلاحيت هوندي آهي. اها اجاراداري واري ڳالھ تي لڳي پر ٻين روايتن وارن صوفين دعوا ڪئي تہ زين (Zen) يا ٻڌمت واري مراقبي جي اصول ذريعي گهربل وجداني صلاحيتون خاص ذات آهن، شاعري ڪرڻ واري ذات سان ٺهڪندڙ هر ڪنهن ماڻهوءَ کي اهڙي باطني ذات ڪونهي. امام غزالي انهي باطني ڄاڻ (علم) کي هڪڙي آگاهي هجڻ طور بيان ڪيو تہ خالق بذاتِ خود موجود آهي يا ان کي هستي آهي. اهو من مارڻ ۽ فنا في الله ٿيڻ جو نتيجو آهي. صوفي ظاهري دنيا کان مٿي اڏامڻ جي قابل هوندا آهن، جيڪا ڳالھ گهٽ ذات وارن انسانن کي مطمئن ڪرڻ لاءِ ضروري آهي:

> "اهي اهو ڏسڻ جي قابل هوندا آهن تہ هر شئي فاني آهي ان (خدا) جي ذات کان سواءِ (سورت القصص آيت 88)..... دراصل، ان (خدا) کان سواءِ هر شي مڪمل طور بي ذات آهي، ۽ پاڻمرادو وجود ڪونہ اٿس پر پنهنجي خالق جي صفاتي تشبيھ ڏنل اٿس. انهي مطابق حقيقي طور تي جيڪا شي آهي اهاخدا جي ذات آهي." (15)

تنهن ڪري امام غزالي جو خدا هڪڙو خارجي ۽ معروضي هستي هجڻ جي بجاءِ جنهن جي موجودگي کي منطقي انداز ۾ ثابت ڪري سگهجي، اهو ڪل تي غالب ۽ مطلق حقيقت آهي جنهن جو ادراڪ اهڙي نموني نٿو ڪري سگهجي جيئن اسان ٻين عام شين جو ادراڪ ڪندا آهيون. پر اسان کي ڏسڻ جو هڪڙو خاص طريقو اختيار ڪرڻو پوندو.

امام غزالي آخرڪار بغداد ۾ پنهنجي درس تدريس جي ذميوارين لاءِ موٽي آيو پر پنهنجي يقين تي قائم رهيو تہ منطقي ۽ عقلي ثبوت ذريعي خدا جي موجودگي کي بيان ڪرڻ ناممڪن آهي. پنهنجي سوانح نگاري واري رسالي "المنقض من الضلال" ۾ ان جذباتي نموني ۾ چيو تہ فلسفو يا علم الڪلام ان ماڻهوءَ کي جيڪو ايمان وڃائڻ جي خطري ۾ هجي، مطمئن ڪري ڪونہ سگهندا. اهو پاڻ بي اعتقادي جي خطري جي منهن ۾ پهچي ويو هيو. جڏهن ان تسليم ڪيو تہ واجبي شڪ کان سواءِ خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ مڪمل طور تي ناممڪن هيو. جنهن هستي کي اسان "خدا" چئون ٿا، اها منطقي سوچ ۽ تصوراتي احساس جي دنيا کان ماوراء آهي، تنهن ڪري سائنس يا مابعدالطبعياتي علم الله جي وجود کي ثابت يا رد ڪري نٿا سگهن. انهن ماڻهن لاءِ جيڪي خصوصي صوفيائي يا پيغمبرائي ذات سان نوازيل ڪونہ هيا، امام غزالي مسلمانن کي روزمره واري زندگي جي معمولات ۾ خداجي حقيقت جو هڪڙو شعور پيدا ڪرڻ جي اهل بڻائڻ لاءِ هڪڙو قاعدو روشناس ڪرايو. امام غزالي اسلام تي هڪڙو اڻمٽ تاثر ڇڏيو. مسلمانن وري ڪڏهن بہ هڪدم اهو قياس ڪونہ ڪيو تہ خدا ڪنهن بہ ٻي شئي وانگر هستي هيو جنهن جي وجود کي سائنسي يا فلسفائي انداز ۾ بيان ڪري سگهجي. تڏهن کان پوءِ اسلامي فلسفو روحانيت کان جدا ٿي نہ سگهجندڙ ٿي ويو ۽ خدا بابت وڌيڪ صوفياڻو بحث ٿي ويو.

امام غزالي جو يهوديت تي بہ اثر ٿيو هيو. اسپين جي فلاسافر جوزف بن صادق (وفات 1143ع) خدا جي موجودگي بابت ابن سينا جي ثبوت کي استعمال ڪيو پر انهي نقطي کي ذهن ۾ ويهاريو هئائين تہ خدا ٻين رسمي هستين جهڙو ڪونہ هيو يعني انهن شين مان ڪنهن هڪ جهڙو جيڪي اسان جي عام گفتگو مطابق "وجود" رکنديون آهن. جيڪڏهن اسان خدا کي ائين سمجهڻ جي دعوا ڪئي تہ ان جو اهو مطلب ٿيندو تہ اهو محدود ۽ غيرڪامل آهي. اسان خدا جي باري ۾ جيڪو نهايت سنو بيان پيش ڪري سگهون ٿا، اهو چئون تہ خدا سمجهہ کان ٻاهر ۽ اسان جي فطري عقلي قوتن کان مڪمل طور تي ماوراء آهي. اسان دنيا ۾ خدا جي سرگرمي جي باري ۾ مثبت اصطلاحن ۾ ڳالهائي سگهون ٿا پر خدا جي ذات جي باري ۾ نٿا ڳالهائي سگهون، اها ڳالهہ هميشہ اسان کي منجهائي ڇڏيندي طيطلہ (توليدو) جو طبيب جودا حليوي (Juda Halevi)، 1085ع کان 1161ع، امام غزالي جو گهڻو حمايتي هيو. خدا منطقي نموني ۾ ثابت نٿو ٿي سگهي، انهيءَ جو اهو بہ مطلب ڪونهي تہ خدا ۾ ايمان غير منطقي آهي پر صرف اهو مطلب تہ ان جي وجود جي باري ۾ منطقي بيان کي ڪائي مذهبي اهميت ڪونہ هئي. منطق اسان کي تمام ٿورو ٻڌائي سگهي ٿي: واجبي شڪ کان سواءِ يقين ڪرڻ جو ڪوبہ طريقو ڪونہ هيو تہ اهڙي ڏورانهين ۽ غير شخصي خدا هن فاني مادي دنيا کي ڪيئن پيدا ڪيو هوندو يا ڪنهن بہ معنوي لحاظ کان ان جو دنيا سان ڪو تعلق بہ هيو. فلاسافر جڏهن اها دعويٰ ڪن ٿا تہ اهي الوهي ذاهپ سان هڪ ٿي ويا جيڪا منطق جي مشق ذريعي ڪائنات جي معلومات فراهم ڪري ٿي تہ ان وقت اهي پنهنجو پاڻ کي گمراهہ

ڪري رهيا آهن. صرف جن ماڻهن کي خدا بابت سڌي ڄاڻ (علم) هئي اهي نبي سڳورا هيا. جن جو فلسفي سان ڪو واسطو ئي ڪونہ هيو.

امام غزالي وانگر حليوي (Halevi) بہ فلسفي کي ڪونہ سمجهيو پر ان مڃيو تہ خدا جي باري ۾ فقط اعتبار جوڳو علم مذهبي تجربي ذريعي ئي حاصل ٿي سگهي ٿو. امام غزالي وانگر حليوي پڻ هڪڙو خصوصي مذهبي مسلڪ قائم ڪيو پر اها دعوا ڪيائين تہ ان تي صرف يهودين جو استحقاق آهي. حليوي ان کي اها تجويز ڏئي لچڪدار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي تہ فطري قانون ذريعي يهودي خدا جي ڄاڻ حاصل ڪري سگهن ٿا. پر ان جي عظيم فلسفاڻي ڪتاب "دي ڪزاري" (The Kuzari)جو مقصد قومن منجهہ اسرائيل جي يگاني حيثيت ثابت ڪرڻ هيو. تلمودي ربين وانگر حليوي اهو مڃيو ٿي تہ ڪوبہ يهودي شرعي حڪمن جي صحيح طور تي بجاآوري ڪرڻ ذريعي پيغمبراڻي خصلت حاصل ڪري سگهي ٿو. اهو جنهن خدا جي سامهون پيش ٿيندو، اهو خدا هڪڙي معروضي حقيقت ڪونهي، جنهن جي موجودگي کي سائنسي انداز ۾ بيان ڪجي پر هڪڙو لازمي موضوعي تجربو هيو. ان کي ڪنهن يهودي جي فطري جسم جي اضافي طور پڻ ڏسي سگهبو:

> "اهو الوهي سچ ڪنهن حد تائين ان لاءِ انتظار ڪري ٿو جنهن سان ان کي گڏجڻو آهي تہ اهو خودبخود گڏجي وڃي تہ جيئن اهو ان جو خدا ٿي وڃي، جيئن نبين سڳورن ۽ اوليائن سان معاملو هيو.... اهو بلڪل ائين آهي جيئن روح جيڪو ڳپ ۾ ٺهندڙ ٻار جي جسم ۾ داخل ٿيڻ جو انتظار ڪندو آهي جيستائين ڳپ ۾ موجود مادي جون گهربل قوتون ان کي وجود جي اعليٰ صورت اختيار ڪرڻ جي قابل بنائڻ لاءِ چڱي نموني سان مڪمل ٿي وڃن. اهو بلڪل اهڙي نموني ۾ آهي جيئن فطرت خود هڪڙي معتدل آب و هوا لاءِ انتظار ڪندي آهي تہ جيئن اها ڌرتي تي پنهنجو اثر داخل ڪري ۽ فصل اپائي." (16)

تنهن ڪري خدا ڪا اوپري مداخلت ڪندڙ هستي ڪونهي، نہ وري يهودي کو خدا کان ڌار خودمختيار شخصيت آهي. خدا کي انسانذات کي صورت ڏيندڙ ۽ مرد ۽ عورت جي صلاحيت کي مڪمل ڪندڙ طور ڏسي سگهجي ٿو. ان کان علاوه جنهن خدا جي آڏو ان کي پيش ٿيڻو آهي اهو يگاني نموني ۾ ان جو پنهنجو آهي، اهو اهڙو نظريو آهي جنهن جي اسان ايندڙ باب ۾ وڌيڪ گهرائي سان ڇنڊڇاڻ ڪنداسين. حليوي خدا کي امتياز وارو ڏيکارڻ لاءِ محتاط آهي تہ يهودي خود خدا جي جوهر مان تجربو ڪرڻ جي قابل آهي. جڏهن نبين سڳورن ۽ اوليائن خدا جي تجربي ڪرڻ جي دعوا ڪئي تہ انهن ان کي ائين ڪونہ ڄاتو هيو جيئن خدا ذاتي طور جيئن آهي پر ان ۾ موجود الوهي سرگرمين کي ڏٺو هئائون جيڪي ناقابل رسائي ۽ ماورائي هستي جون هڪڙي قسم جا روشن ڪرڻا آهن.

بهرحال، امام غزالي جي تيڪا ٽپڻي جي نتيجي ۾ فلسفو مڪمل طور بيڪار ڪونہ هيو. قرطبہ (ڪوروڊووا) ۾ نالي وارن مسلمان فلاسافرن ان کي وري جيارڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ دليل پيش ڪيائون تہ فلسفو مذهب جو انتهائي اوچو قاعدو هيو. ابو الوليد احمد بن رشد (ابن رشد)، 1126ع کان 1198ع، جنهن کي يورپ وارا ايويروز سڏيندا آهن، مغرب ۾ هنهي، عيسائين ۽ يهودين لاءِ سَنَد ٿي ويو. تيرهين صدي عيسوي ۾ ان جي ڪم جو عبراني ٻولي ۽ لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ٿيو ۽ ارسطو تي ان جي ڪيل تشريحن جو ابن ميمون، ٿامس اڪيناس ۽ البرٽ گريٽ جهڙن نالي وارن دينياتي عالمن تي تمام وڏو اثر ٿيو. اڻويهين عيسوي صدي ۾ ارنيسٽ رينن ان کي هڪڙو آزاد روح ۽ انڌي اعتقاد خلاف منطق جو سورمو تسليم ڪيو. بهرحال، اسلامي دنيا ۾ ابن رشد هڪڙي غير اهم شخصيت هيو. ان جي ڪارڪردگي ۽ ان جي موت کان پوءِ ماڻهن تي ٿيندڙ اثر ۾ اسان مغربي ۽ مشرقي ماڻهن جي وچ ۾ خدا لاءِ ۽ خدا جي تصور جي طريقن ۾ تبديلي ڏسي سگهون ٿا. امام غزالي جي فلسفي لاءِ مخالفت ۽ جنهن نموني ۾ ان انهن باطني مسئلن تي کلي ڪري بحث ڪيو هيو. ابن رشد ان کان ڪلم ڪُلا انڪار ڪيو. پنهنجن پيشرو الفارابي ۽ ابن سينا جي برخلاف، ابن رشد قاضي يعني شرعي قانون جو جج، ۽ ان سان گڏوگڏ فلاسافر بہ هيو. عالم سڳورا سدائين فلسفي کي ۽ ان جي بنيادي طور مختلف خدا کي شڪ جي نگاهہ سان ڏسندا رهيا هيا، پر ابن رشد وڏيڪ بندوبست ڪيو هيو. اهو انهيءَ ڳالهہ جو قائل هيو تہ مذهب ۽ منطق ۾ ڪنهن بہ قسم جو تضاد ڪونهي. ٻنهي ساڳي حقيقت کي مختلف نمونن ۾ بيان ٿي ڪيو ٻنهي جي نظر ساڳي ئي خدا تي هئي. بهرحال، هرڪو ماڻهو فلسفاڻي سوچ جو اهل ڪونہ هيو سو فلسفو صرف چونڊ ماڻهن لاءِ هيو. اهو عام ماڻهن کي منجهائي ڇڏيندو ۽ اهي اهڙي غلطي ڪري وجهندا جو انهن جو ابدي ڇوٽڪارو خطري ۾ پئجي ويندو. تنهن ڪري باطني روايت جي اهميت ئي هئي جنهن انهن خطرناڪ عقيدن کي انهن ماڻهن کان پري رکيو جيڪي انهن کي سمجهڻ جي اهل ڪونہ هيا. تَصَوَف سان ۽ اسماعيلين جي باطني تعليمات سان بہ اهو بلڪل ساڳيو معاملو هيو. جيڪڏهن غيرمناسب ماڻهو انهن ذهني قاعدن جي مشق ڪندا هيا تہ اهي سخت بيمار ٿي پوندا هيا يا هر قسم جي نفسياتي الجهنن جو شڪار ٿي ويندا هيا. "علم الڪلام" بہ ايتروئي خطرناڪ هيو. ان ۾ حقي فلسفي جي کوٽ هئي ۽ ان ڪري ماڻهو غلط فهمي ۾ اچي ويندا هيا تہ اهي صحيح منطقي بحث ۾ مصروف آهن جڏهن تہ ائين ڪونہ هوندو هيو. نتيجي ۾ ان رڳو بي فائدن اعتقادي تڪرارن جي لهر اُڀاري ڇڏي جن اڻ پڙهيل ماڻهن جي ايمان کي ڪمزور ڪري ڇڏيو ۽ انهن کي پريشان ڪري ڇڏيائين.

ابن رشد مڃيو ٿي تہ ڇوٽڪاري لاءِ ڪجهہ حقيقتن کي قبول ڪرڻ لازمي آهي - اسلامي دنيا ۾ هڪڙو انوکو خيال. عقيدي تي فيلسوف اهم پارکو هيا: اهي اڪيلائي صحيفن جو تفسير ڪرڻ جي اهل هيا ۽ اهي ماڻهو هيا جن کي قرآن شريف ۾ "راسخون

في العلم" يعني پختي علم وارا سڏيو ويو آهي.(17) باقي هر ماڻهوءَ کي قرآن شريف جي ظاهري صورت کي اهميت ڏيڻي آهي ۽ ان جي لفظي تلاوت ڪرڻي آهي پر فيلسوف هڪڙي علامتي تفسير جي ڪوشش ڪري سگهن ٿا. پر فيلسوفن کي بہ فرض طور لاڳو ڪيل عقيدن جي نظرئي سان هم خيال ٿيڻ ضروري آهي. ابن رشد اهڙن عقيدن جي هيٺين ريت نشاندهي ڪئي:

1. خدا جي هڪڙي خالق طور موجودگي ۽ دنيا جو پالڻهار.
2. خدا جي هيڪڙائي (وحدانيت).
3. علم، قوت، رضا، ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڪلام ڪرڻ جون صفتون جيڪي خدا جي باري ۾ قرآن شريف ۾ آيل آهن.
4. قرآن شريف جي سورت الشوريٰ جي آيت 9 ۾ واضح طور بيان ڪيل ذڪر مطابق خدا جي بي مثل ۽ لاشريڪ هجڻ تي ايمان.
5. خدا جي حڪم سان دنيا جو تخليق ٿيڻ.
6. خدا جي عالم الغيب هجڻ تي ايمان.
7. خدا جو انصاف.
8. قيامت جي ڏينهن جسماني طور وري زنده ٿيڻ.(18)

خدا بابت انهن عقيدن کي پوري طرح ميڃڻو آهي، ڇوتہ قرآن شربف انهن عقيدن جي حوالي سان بلڪل چٽو ۽ غير مبهم آهي. مثال طور، فلسفي سدائين دنيا جي تخليق جي باري ۾ عقيدي سان هم خيالي ڪونہ ڪئي آهي، تنهن ڪري اهو واضح ڪونهي تہ اهڙن قرآني عقيدن کي ڪيئن سمجهي سگهبو. توڙي جو قرآن شريف صاف صاف چوي ٿو تہ خدا دنيا جي تخليق ڪئي آهي پر ان ۾ اهو ٻڌايل ڪونهي تہ الله اهو ڪم ڪيئن ڪيو يا آيا دنيا زماني جي ڪنهن خاص گهڙي ۾ تخليق ڪئي وئي هئي. انهيءَ ڳالهہ فيلسوف کي آزاد ڇڏيو تہ اهو عقليت پسندن جو عقيدو اختيار ڪري. وري قرآن شريف چوي ٿو تہ خدا جون اهڙيون صفتون آهن، جيئن علم. پر اسان کي پڪي خبر ڪونهي تہ ان جو ڇا مطلب آهي، ڇوتہ اسان جو علم بابت تصور لازمي انساني آهي ۽ اهو اڻ پورو آهي. تنهن ڪري قرآن شريف فلاسافرن سان لازمي طور ٽڪراءُ ۾ ڪونہ ٿو اچي، جڏهن اهو چوي ٿو تہ اسان جيڪو ڄاڻون ٿا الله کي ان هر ڳالهہ جي ڄاڻ آهي.

اسلامي دنيا ۾ تصوف ايترو اهميت وارو هيو جو خدا بابت ابن رشد جو تصور توڙي جو سخت منطقي سوچ تي ٻڌل هيو. پر ان جو اثر رسوخ هيو. ابن رشد قابل احترام هيو پر مسلمانن ۾ ان کي ثانوي حيثيت هئي، پر حقيقت ۾ اهو مغرب ۾ وڏو اهم شخص ٿي ويو جن هن جي معرفت ارسطو کي سمجهيو ۽ خدا جو وڌيڪ منطقي تصور قائم ڪيائون. اڪثر مغربي عيسائين کي اسلامي ثقافت جي تمام گهٽ ڄاڻ هئي ۽ ابن رشد کان پوءِ ٿيل منطقي ترقين کان بي خبر هيا. تنهن ڪري اڪثر اهو سمجهيو ويندو آهي تہ ابن رشد جي ڪارڪردگي اسلامي فلسفي جي پڇاڙي هئي. دراصل ابن رشد جي حياتي

واري زماني ۾ ٻه نالي وارا فلاسافر جيڪي، ٻئي، اسلامي دنيا ۾ وڏي اثر رسوخ وارا ٿي ويا. عراق ۽ ايران ۾ پنهنجي لکڻ جي ڪم ۾ مصروف هيا. يحيٰ سهروردي ۽ معيدالدين بن العربي، اهي ابن رشد جي بجاءِ ابن سينا جي نقش قدم تي هلڻ لڳا ۽ فلسفي کي صوفياڻي روحانيت سان ملائڻ جي ڪوشش ڪيائون. اسان انهن جي ڪم تي ايندڙ باب ۾ غور ويچار ڪنداسين.

يهودي دنيا ۾ ابن رشد جو عظيم شاگرد وڏو تلمودي ۽ فلاسافر ربي موسيٰ بن ميمون (1135ع کان 1204ع) هيو جيڪو عام طور تي ميموني يا ابن ميمون جي نالي سان سڃاتو وڃي ٿو. ابن رشد وانگر ميموني به مسلم اسپين جي گاديءَ واري شهر قرطبه جو رهاڪو هيو جتي عام راءِ جو مطالبو هيو ته خدا جي ڳوڙهي سمجهه لاءِ ڪنهن فلسفي جهڙي ڳالهه جو هجڻ ضروري هيو. بهرحال، ابن ميمون اسپين ڇڏڻ لاءِ مجبور ٿي پيو جڏهن اهو خطو الموراود جي شدت پسند بربر فرقي جو شڪار ٿي ويو جن يهودي جماعت کي ستايو. قديم بنياد پرستي سان انهي ڏکوئيندڙ سازباز ابن ميمون کي مڪمل طور اسلام جو دشمن ڪونه بڻايو. اهو ۽ ان جا مائٽ مصر ۾ آباد ٿي ويا. جتي ان کي حڪومت ۾ هڪڙو وڏو عهدو مليو ويو ۽ سلطان جو به معالج مقرر ٿي ويو. اتي پڻ ان پنهنجو مشهور رسالو "پريشانن لاءِ رهنما" ("دي گائيڊ فار دي پرپليخسڊ") لکيو جنهن ۾ انهيءَ ڳالهه تي بحث ٿيل هيو ته يهودي مذهب عقيدن جو ڇتڪو ڳتڪو ڪونه هيو پر مضبوط منطقي اصولن تي ٻڌل هيو. ابن رشد وانگر ابن ميمون به تسليم ڪيو ٿي ته فلسفو مذهبي ڄاڻ جو نهايت سڌريل دستور هيو ۽ خدا ڏانهن عمدي واٽ هئي، جنهن کي عام ماڻهن سان ظاهر ناهي ڪرڻو پر صرف فلسفاڻي لڏي تائين محفوظ هجڻ گهرجي. بهرحال، ابن رشد جي برخلاف ان اها ڳالهه تسليم ڪونه ٿي ڪئي ته عام ماڻهن کي صحيفن جو علامتي طور تفسير ڪرڻ سيکاري سگهجي ٿو ته جيئن اهي خدا جو تشبيهي نظريو نه اپنائين. ان اهو پڻ تسليم ٿي ڪيو ته ڇوٽڪاري لاءِ ڪجهه عقيدا لازمي هيا ۽ تيرهن مضمونن وارو هڪڙو نظريو ڇپرايائين جيڪو گهڻو ڪري ابن رشد واري نظرئي جهڙو ئي هيو:

1. خدا جي موجودگي.
2. خدا جي هيڪڙائي (وحدانيت).
3. خدا جو غير مادي وجود.
4. خدا جي دائمي بقا.
5. بت پرستي کان منع.
6. خدا جو عالم الغيب هجڻ.
7. حضرت موسيٰ عليه السلام رسولن سڀني ۾ عظيم هيو.
8. حق جي الوهي اصليت.
9. توريت جي ازلي حيثيت.
10. خدا انسانن جي هر عمل کان واقف آهي.
11. خدا انسانن جو سندن اعمالن مطابق فيصلو ڪندو آهي.
12. خدا هڪڙي مسيحا کي موڪليندو.
13. مئلن جو وري زنده ٿيڻ. (19)

اها يهوديت ۾ نئين ڳالهه هئي جنهن کي مڪمل طور ڪڏهن بہ قبوليت ڪونہ ملي. جيئن اسلام ۾ آهي ائين قدامت پسندي وارو قياس يهودي مذهبي تجربي لاءِ اوپرو هيو. ابن رشد ۽ ابن ميمون جي عقيدن اشارو ٿي ڪيو تہ مذهب ڏانهن منطقي ۽ عقليت پسندي وارو رويو عقيدي پرستي ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو ۽ "صحي عقيدي" سان دين جي سچائيپ ڪرائي ٿو.

البت ابن ميمون پڪ سان سچ ٿي سمجهيو تہ خدا يقيني طور انساني عقل لاءِ ناقابل رسائي ۽ ناقابل فهم هيو. اهو ارسطو ۽ ابن سينا جي دليلن جي ذريعي خدا جي موجودگي ثابت ڪري ٿو پر زور ڏئي چوي ٿو تہ خدا پنهنجي مطابق سادگي ڪري بيان کان ٻاهر ۽ غير واضح رهي ٿو. نبين سڳورن خود روحاني سبق آموز آکاڻين جو استعمال ڪيو هيو ۽ اسان کي تعليم ڏنائون تہ صرف علامتي ۽ اشارن واري ٻولي ۾ ڪنهن معنيٰ خيز يا جامع طريقي ۾ خدا بابت ڳالهائڻ ممڪن هيو. اسان کي خبر آهي تہ خدا جي ڪنهن بہ موجود شي سان پيٽ نٿي ڪري سگهجي. تنهن ڪري، اهو بهتر آهي تہ جڏهن اسان ان بابت بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون تہ منفي اصطلاح استعمال ڪريون. انهيءَ جي بجاءِ تہ اسان ائين چئون "اهو موجود آهي"، اسان ان جي غير موجودگيءَ کان انڪار ڪيون ۽ ائين وغيره وغيره. اسماعيلين وٽ منفي ٻوليءَ جو استعمال هڪڙو قاعدو هيو جنهن خدا جي ماورائيت جي باري ۾ اسان جي ميجتا کي وڌايو ٿي. اسان کي ياد ٿي ڏيارياٽين تہ مطلق هستي اسان جي ڪنهن بہ تصور کان بلڪل مختلف هئي، اسان محتاج انسان ان جو تصور ڪري ڪونہ ٿا سگهون. اسان ائين بہ ڪونہ ٿا چئي سگهون تہ خدا "سنو" آهي ڇوتہ اسان جنهن بہ شئي کي ان جي "سنائي" مطابق ڇاٽون، خدا ان کان گهٽو مٿانهون آهي. اهوئي هڪڙو طريقو آهي جنهن سان اسان پنهنجي خامي کي خدا کان الڳ رکي سگهنداسين، ۽ اسان پاڻ کي پنهنجين اميدن ۽ خواهشن کي ان مٿان مڙهڻ کان بچائي سگهنداسين. بهرحال، اسان خدا جو ڪجهہ مثبت تصور ناهڻ لاءِ وچٿرو منفي طريقو استعمال ڪري سگهون ٿا. اهڙي ريت اسان جڏهن خدا طاقتور آهي چوڻ جي بجاءِ اهو چئون ٿا تہ خدا "بي ٻهچ" ناهي تہ منطقي طور انهيءَ جو مطلب ٿيو تہ خدا لازم طور قدرت وارو آهي. جيئن تہ اهو "غير ڪامل" ڪونهي تنهن ڪري ان جا عمل بہ يقيني طور ڪامل هوندا. جڏهن اسان چئون ٿا تہ خدا "بي علم" ناهي تہ ان جو مطلب آهي تہ اهو "عليم" آهي، اسان نتيجو ڪيدي سگهون ٿا تہ اهو عليم ۽ خبير آهي. اهڙي قسم جا انومان صرف خدا جي سرگرمين بابت ڪري سگهجن ٿا، باقي ان جي ذات بابت نٿا ڪري سگهون جيڪا اسان جي سمجهہ کان ماورا آهي.

جڏهن بہ بائيبل واري خدا ۽ فلاسافرن واري خدا جي وچ ۾ ڪنهن جي چونڊ ڪرڻ جو موقعو آيو تہ ابن ميمون سدائين بائيبل واري خدا جي چونڊ ڪئي. توڙي جو عدم مان تخليق جو عقيدو فلسفاڻي انداز ۾ غير روايتي هيو ان جي باوجود ابن ميمون روايتي بائيبلي عقيدي سان هم خيال ٿيو ۽ صدور جي فلسفاڻي خيال کي رد ڪيائين. نتيجي طور ان نشاندهي ڪئي تہ عدم مان تخليق يا صدور واري نظرئي مان ڪنهن کي بہ

اڪيلي منطق سان حتمي طور ثابت نٿو ڪري سگھجي. وري ان عطا ٿيل ذات کي فلسفي کان برتر سمجھيو. نبي سچوري ۽ فلاسافر، پنهي، ساڳي خدا جي ڳالھ ٿي ڪئي. پر نبي سچورو تصوراتي انداز سان گڏوگڏ عقلي طرح ذات سان نوازيل هيو. ان کي خدا جو سڌو سنئون الهامي علم هيو جيڪو دليل بازي واري منطق ذريعي حاصل ٿيل چاڻ کان گھڻو افضل هيو. ابن ميمون لڳي ٿو تہ خود پاڻ هڪڙي پر اسرار شخصيت هيو. اهو هڪڙي ڏکڻي واري جوش جي ڳالھ ڪري ٿو جيڪو خدا جي اهڙي قسم جي الهامي تجربي سان گڏيل آهي، ”تصوراتي درجن جي تڪميل جي نتيجي ۾“ هڪڙو جذبو آهي.(20) منطق تي ابن ميمون طرفان زور ڏيڻ جي باوجود ان اقرار ڪيو تہ خدا بابت افضل علم اڪيلي عقل منجهان نہ پر تصوراتي نموني منجهان وڌيڪ حاصل ٿيو.

ان جا نظريا ڏکڻ فرانس ۽ اسپين جي يهودين منجھ پکڙجي ويا ۽ چوڏهين عيسوي صدي جي شروعات تائين اهڙو ماحول ٺهي ويو جنهن کي اسان ان علائقي ۾ يهودي فلسفائي روشن خيالي سڏيون ٿا. انهن يهودي فيلسوفن مان ڪجھ ابن ميمون جي مقابلي ۾ وڌيڪ سخت عقليت پسند هيا. انهيءَ ڪري ڏکڻ فرانس ۾ بگنالس (Bagnals) جي ليوي بن جرسن (Levi ben Gerson)، 1288ع کان 1344ع، انهيءَ ڳالھ کان انڪار ڪيو تہ خدا کي مادي دنيا جي معاملن جي ڪا پروڙ هئي. ان جو فلاسافرن وارو خدا هيو ۽ نہ ڪي بائيبل وارو خدا. اڪثر نموني ۾ رد عمل پيدا ٿي پيو. جيئن اسان کي اڳتي معلوم ٿيندو تہ ڪجھ يهودين تصوف ڏانهن لاڙو رکيو ۽ قبالا جو باطني ضابطو ايجاد ڪيائون. پيا وري فلسفي کان ٿهڻ لڳا. جڏهن ڪو الميو پيش ايندو هين تہ ائين محسوس ڪندا هيا تہ فلسفي وارو ڏورانهون خدا انهن کي تسلي ڏيڻ جي قابل ڪونهي. تيرهين ۽ چوڏهين صدي دوران علائقا وري واپس فتح ڪرڻ وارين عيسائي لڙاين اسپين ۾ اسلام جي سرحدن کي پوئتي ڌڪڻ شروع ڪيو ۽ جزيري ۾ اولھ يورپ جي عرب مخالف رجحان کي وري جياريائين. نتيجي ۾ ان ڳالھ اسپيني يهودي لڏي جي تباهي کي چوٽ تي پهچائي ڇڏيو ۽ سورهين صدي دوران يهودي فلسفي کان منهن موڙي ويا ۽ خدا جو مڪمل طور هڪڙو نئون تصور ٺاهيائون جيڪو سائنسي منطق جي مقابلي ۾ ڏندڪٿائي جذبي سان پريل هيو.

مغربي عيسائيت جي صليبي مذهب ان کي ٻين وحدانيت پرست روايتن کان الڳ ڪري ڇڏيو هيو. 1096ع کان 1099ع وارو پهريون صليبي دور نئين مغرب جو پهريون گڏيل سهڪاري دور هيو هڪڙي اهڙي نشاني تہ يورپ اونداهن زمانن طور سڃاتو ويندڙ وهشت جي ڏکهي دور مان نڪرڻ شروع ڪيو هيو. اترين يورپ جي عيسائي قومن جي سهڪار سان نئون روم بين الاقوامي ڏيک تي واپس پنهنجي حيثيت لاءِ جدوجهد ڪري رهيو هيو. پر اينگلس (Angles)، سيڪسونن (Saxons)، ۽ فرئنڪن (فرينچن) واري عيسائيت اڻلڀ هئي. اهي ظالم ۽ ويڙهو قوم ٿي ويا هيا ۽ انهن هڪڙي ظالماڻي مذهب کي پسند ٿي ڪيو. يارهين عيسوي صدي دوران ڪليوني (Cluny) جي ايبي (Abbey)

جي بينڊڪٽي راهبن ۽ انهن جي الحاقي جماعتن انهن جي ويڙهو جذبي کي مذهبي سوچ سان ٺڏو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي ۽ دلي اڪير وارن عملن ذريعي انهي کي حقي عيسائي اخلاق سيکارياڻون. پهرين صليبين مشرق قريب ڏانهن پنهنجي چڙهائي کي مقدس ڌرتي جي زيارتي سفر طور ڏٺو هيو پر انهن کي اڃا تائين خدا جو ۽ مذهب جو بلڪل ابتدائي تصور هيو. سينٽ جارج، سينٽ مرڪري ۽ سينٽ ڊيميٽروس جهڙن سپاهي درويشن کي خدا جي مقابلي ۾ انهن جي ديندار ي ۾ وڌيڪ حيثيت حاصل هئي، ۽ عملي طور مشرڪن جي بتن کان تمام ٿورو فرق رکندڙ هيا. حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي مجسم لاگوس جي بجاءِ صليبين جو آقا سمجهيو ويو: ان پنهنجن جانبازن (مجاهدن) کي طلب ڪيو هيو تہ ان جي ابائي ورثي- مقدس ڌرتي- کي غير عيسائين کان واپس وٺن. جڏهن انهن پنهنجي سفر جي شروعات ڪئي تہ ڪجهہ صليبين فيصلو ڪيو تہ رحين (Rhine) ماٿري ۾ رهندڙ يهودي برادرين جي قتلام ذريعي ان جي صليب تي چڙهڻ جو بدلو ورتو وڃي. اها ڳالهہ پوپ اربن ثاني جي اصل رٿ ۾ شامل ڪونہ هئي، جڏهن ان صليبي چڙهائي لاءِ سڏ ڏنو هيو. پر اها صرف انهن صليبين جي بدمعاشي هئي جيڪي مسلمانن سان وڙهڻ لاءِ ٽن هزار ميلن وارو چڙهائي ڪرڻ جو سفر ڪري رهيا هيا جن کي انهن بابت ڀي ڪابہ ڄاڻ ڪونہ هئي تہ جن ماڻهن اصل ۾ حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي صليب تي چاڙهيو هيو اهي جيئرا بہ آهن ۽ انهن جي رستي ۾ موجود آهن. يروشلم ڏانهن پنهنجي ڊگهي دهشت ناڪ چڙهائي دوران جڏهن صليبي پنهنجي تباهي کان ذري تي بچي ويا هيا تہ انهن پنهنجي زنده بچي وڃڻ لاءِ اهو سمجهيو تہ اهي لازمي طور خدا جا چونڊيل ماڻهو آهن جن کي ان جو خصوصي تحفظ حاصل ٿيل آهي. خدا مقدس ڌرتي ڏانهن انهن جي اهڙي نموني ۾ رهنمائي ڪري رهيو هيو جيئن ان آڳاٽن اسرائيلين جي رهنمائي ڪئي هئي. عملي اصطلاحن ۾ انهن جو خدا اڃا تائين بائيبل جي پهرين ڪتابن وارو ابتدائي قبائلي معبود هيو. آخرڪار جڏهن انهن 1099ع ۾ اونهاري ۾ يروشلم فتح ڪيو تہ اهي جوشوعا واري شوق سان شهر جي مسلمان ۽ يهودي رهاڪن مٿان ٽٽي پيا ۽ اهڙي بي رحمي سان انهن جو قتلام ڪياڻون جو انهن جي پنهنجن همعصرن کي پڻ صدمو پهتو.

عيسائي تڏهن کان وٺي يورپ ۾ يهودين ۽ مسلمانن کي خدا جو دشمن سمجهڻ لڳا. گهڻي زماني تائين انهن بازنطين جي يوناني قدامت پسند عيسائين ڏانهن بہ ڳوڙهي تعصب جو احساس پالي رکيو جنهن انهن کي وحشي ۽ ڪميٽو ڪري ڇڏيو.(21) معاملو هميشہ ائين ڪونہ رهيو. نائين عيسوي صدي دوران مغرب جا وڌيڪ لکيل پڙهيل عيسائي يوناني ديني ادب کان گهڻو متاثر ٿي ويا هيا. تنهن ڪري ڪيلٽي (Celtic) فلاسافر ڊنس اسڪاٽس ايريجينا (Duns Scotus Erigena)، 810ع کان 877ع، جنهن پنهنجو اباڻو وطن آئرلئنڊ ڇڏي اولهہ فرئنڪن جي بادشاهہ چارلس بولڊ جي درٻار ۾ ڪم ڪرڻ شروع ڪيو ان چرچ جي ڪيترن ئي يوناني وڏن پادرين جي ڪتابن کي

لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ڪيو تہ جيئن مغرب جا عيسائي ان مان فائدو حاصل ڪن. ان خاص طور تي "ڊينيز دي ايريوپيگائيٽ" (Denys the Areopagite)کي ترجمو ڪرڻ تي ڌيان ڏنو. ان پڪ سان مڃيو ٿي تہ دين ۽ منطق هڪ ٻئي سان امتياز رکندڙ ڪونهن. مسلمان ۽ يهودي فيلسوفن وانگر ان بہ فلسفي کي خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙي واٽ طور ڏٺو ٿي. افلاطون ۽ ارسطو انهن ماڻهن جا اوستاد هيا جن عيسائي مذهب لاءِ هڪڙي منطقي ڍنگ جو مطالبو ٿي ڪيو. صحيفي ۽ وڏن پادرين جي لکڻين جي منطق جي اصولن ۽ عقلي جاچ جي ذريعي وضاحت ڪري سگهبي پر ان جو مطلب لغوي تشريح ڪونہ هوندي: صحيفي جي ڪجهہ عبارتن جي علامتي نموني ۾ تشريح ڪرڻي پوندي ڇوتہ ان جيئن پنهنجي ڪتاب "ايڪسپوزيشن آف ڊينيزز سيليسشيڪل هيئررچي" ۾ وضاحت ڪئي آهي تہ ديني ادب "هڪڙي قسم جي شاعري" آهي. (22)

خدا جي باري ۾ پنهنجي گفتگو ۾ ايريجينا بہ ڊينيز واري جدلياتي طريقي کي استعمال ڪيو جنهن جي فقط متضاد نموني ۾ وضاحت ڪري سگهبي. جيڪا ڳالهہ اسان کي اسان جي انساني سمجهہ جي حدن جي ياد ڏياريندي رهي ٿي. خدا جي باري ۾ ٻئي، مثبت ۽ منفي تجويزون جائز آهن. خدا ناقابل سمجهہ آهي: ملائڪ پڻ ان جي اصل فطرت جي باري ۾ سمجهہ يا علم ڪونہ ٿا رکن. پر هڪڙو مثبت خيال رکڻ قابل قبول آهي، جيئن "خدا ڏاهو آهي"، ڇوتہ اسان جڏهن ان ڳالهہ جو خدا ڏانهن حوالو ڏيون ٿا تہ اسان کي خبر آهي تہ اسان لفظ "ڏاهي" کي عام طريقي ۾ استعمال ڪونہ ڪري رهيا آهيون. اسان پاڻ کي هن ڳالهہ جي ياد ڏياري رهيا آهيون تہ ائين اسان منفي بيان اختيار ڪري رهيا آهيون. ڇڻ ائين چوندا هجون "خدا ڏاهو ڪونهي." تضاد اسان کي مجبور ڪري ٿو تہ خدا جي باري ۾ ڳالهائڻ لاءِ اسان ڊينيز جي ٽئين طريقي کي اختيار ڪيون، جڏهن اسان فيصلو ڪريون: "خدا ڏاهپ کان برتر آهي." اها اهڙي ڳالهہ هئي جنهن کي يونانين انڪساري واري وضاحت سڏيو ٿي، ڇوتہ اسان کي خبر ڪونهي تہ "ڏاهپ کان برتر" جي اصل معنيٰ ڇا ٿي سگهي ٿي. وري اها ڪا محض زباني اٽڪل ڪونہ هئي پر هڪڙو اصول هيو جيڪو ٻن باهمي امتيازي وضاحتن کي گڏوگڏ رکڻ سان اسان جي انهيءَ راز جي احساس کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو جيڪو اسان جو لفظ "خدا" ظاهر ڪري ٿو ڇوتہ ان کي رڳو انساني تصور تائين محدود نٿو ڪري سگهجي.

ايريجينا جڏهن "خدا موجود آهي" متعلق بيان جي انهيءَ طريقي کي اختيار ڪيو تہ اهو هميشہ وانگر هڪڙي نظرئي تي پهتو: "خدا وجود کان ماوراء آهي." خدا انهن شين وانگر موجود ڪونهي جيڪي ان پيدا ڪيون آهن، يا جيئن ڊينيز اشارو ڪيو هيو خدا انهن شين جي پرسان موجود ڪنهن ٻي شئي جهڙو بہ ڪونہ هيو. وري بہ اها هڪڙي سمجهہ کان ٻاهر وضاحت هئي، ڇوتہ ايريجينا تبصرو ڪري ٿو "اهو ڇا آهي جيڪو 'وجود' کان برتر آهي، اهو ظاهر ڪونہ ٿو ٿئي، ڇوتہ اهو چوي ٿو تہ خدا جيڪي بہ شيون آهن انهن مان ڪوبہ هڪ ڪونهي، پر اهو جيڪي بہ شيون موجود آهن انهن کان

برتر آهي، پر اهو 'آهي' ڇا آهي، ان جي ڪنهن بہ نموني سان وضاحت نٿي ٿئي." (23)
دراصل خدا "ڪجھ بہ نہ" آهي. ايريجينا کي خبر هئي تہ اها ڳالھ ڇرڪائيندڙ آهي ۽ ان جو نظريو اسان کي ياد ڏيارڻ واري سوچ تي ٻڌل هيو تہ خدا ڪو مادي شي ڪونهي، اهو ڪنهن بہ نموني ۾ "وجود" نٿو رکي جنهن جو اسان تصور ڪري سگھون. خدا "اهو آهي جيڪو وجود کان برتر" آهي. (24) ان جي وجود جو نمونو اسان کان ائين مختلف آهي جيئن اسان جو وجود جانورن کان مختلف آهي ۽ جانورن جو ڪنهن پهاڙي کان. پر جيڪڏهن خدا "ڪجھ بہ نہ" آهي تہ اهو "سڀ ڪجھ" پڻ آهي: ڇو تہ انهي "بالا و برتر وجود" جو مطلب آهي تہ صرف خدا کي ئي حقي وجود آهي، اهو ئي هر شئي جو جوهر آهي جيڪا ان جو حصو رکي ٿي. تنهن ڪري ان جي هرڪا مخلوق هڪڙو "مظهر" آهي يعني خدا جي موجودگي جي علامت. ايريجينا جي ڪيلٽي تقوا - سينٽ پيٽرڪ جي مشهور دعا ۾ بند ٿيل لفظن "خدا منهنجي دماغ ۽ منهنجي ذهن ۾ هججان" - خدا جي حي ولايموت هجڻ تي زور ڏيڻ لاءِ ان جي رهنمائي ڪئي. اهو انسان جيڪو نوافلاطوني منصوبي ۾ سموري تخليق کي پاڻ ۾ يڪجا ڪري ٿو اهو انهن مظاهر مان نهايت گهڻو ڪامل آهي ۽ آگسٽين وانگر ايريجينا تعليم ڏني تہ اسان پنهنجي پاڻ منجھ تثليث ڳولي سگھون ٿا. البت هڪڙي شيشي ۾ ڳجھي ريت.

ايريجينا جي متضاد نمونن واري دينيات ۾ خدا "سڀ ڪجھ" ۽ "ڪجھ بہ نہ" ٻئي آهي، ٻئي اصطلاح هڪ ٻئي کي برابر رکن ٿا ۽ انهيءَ راز کي پروڙڻ لاءِ تخليقي جوش تي ٻڌل آهن جنهن جي صرف اسان جو لفظ "خدا" ئي علامت پيش ڪري سگھي ٿو. تنهن ڪري جڏهن ان کان هڪڙي شاگرد سوال ڪيو هيو تہ ڊينيز جو ان مان ڇا مطلب هيو جڏهن ان خدا کي "ڪجھ بہ نہ" سڏيو هيو تہ ايريجينا جواب ڏنو هيو تہ الوهي ذات سمجھ کان ٻاهر آهي ڇو تہ اها "انتهائي بنيادي" آهي. يعني تہ خود پنهنجي رحمت کان بہ برتر ۽ مافوق الفطرت:

> "سو جنهن وقت پنهنجي ليکي ان تي غوروفڪر ڪجي ٿو تہ نہ اهو آهي، نہ هيو ۽ نہ هوندو، انهي ڪري جو اها مجيل ڳالھ آهي تہ وجود رکندڙ شين مان ڪنهن جهڙو بہ نہ آهي ڇو تہ اهو سيني شين کان بي مثل آهي پر جڏهن شين جي موجود حالت منجھ هڪڙي يقيني ناقابل بيان نزول ذريعي ان جي موجودگي کي ذهن جي اک سان ڏسجي ٿو تہ اهو اڪيلو ئي سيني شين ۾ موجود ڏسجڻ ۾ اچي ٿو ۽ اهو آهي، ۽ هيو ۽ هوندو." (25)

تنهن ڪري جڏهن اسان الوهي حقيقت جو خود ان ۾ غور ڪيون ٿا تہ "غير منطقي طور تي ان کي 'ڪجھ بہ نہ' نٿو سڏيو وڃي". پر جڏهن اهو الوهي خال 'ڪجھ بہ نہ منجهان ڪنهن شئي منجھ' ظاهر ٿيڻ جو فيصلو ڪري ٿو تہ هر هڪ تخليق اهو ٻڌائي ٿي 'مون کي هڪڙو مظهر' سڏي سگھجي ٿو يعني تہ هڪڙي الوهي تشبيھ." (26) اسان خدا کي ائين ڏسي نٿا سگھون جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي ڇو تہ اهو خدا مڙني

خواهشن ۾ مقصدن لاءِ موجود ڪونهي. اسان صرف ان خدا کي ڏسون ٿا جيڪو تخليق ٿيل دنيا کي زندگي عطا ڪري ٿو ۽ پاڻ کي گلن، پکين، وڻن ۽ ٻين ساهوارن ۾ ظاهر ڪري ٿو. انهيءَ اندازي ۾ ڏکيائون آهن. پوءِ خرابي جو ڪهڙو حل آهي؟ ڇا جيئن هندو سمجهن ٿا اهو پڻ دنيا ۾ خدا جو هڪڙو ظهور آهي؟ ايريجينا انهيءَ خرابي واري معاملي کي مناسب گهرائي ۾ جاچڻ جي ڪوشش ڪونه ٿو ڪري پر يهودي قبالائين بعد ۾ انهيءَ سبب کي خدا منجهه ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي: انهن هڪڙو نظريو پڻ ايجاد ڪيو جنهن خدا کي "ڪجهه به نه" کان "ڪجهه شي" ٿيڻ لاءِ قدم وڌائيندي بيان ڪيو اهڙي نموني ۾ جيڪو گهڻو ڪري ايريجينا واري بيان جهڙو ساڳيو آهي، توڙي جو اها انتهائي اڻ ٿيٽي ڳالهه آهي ته ڪنهن به قبالائي ان کي پڙهيو هجي.

ايريجينا ڏيکاريو ته لاطينين کي يونانين کان گهڻو ڪجهه سکڻو هيو. پوءِ 1054ع ۾ مشرقي ۽ مغربي ڪليسائن ڏڙابندي ۾ تعلقات ٽوڙي ڇڏيا جيڪي دائمي ٿي ويا آهن، توڙي جو ان وقت ڪنهن به ماڻهوءَ جي اهڙي خواهش ڪونه هئي. تڪرار جو هڪڙو سياسي چڪر هيو جنهن جو مان ذڪر نه ڪنديس، پر اهو تڪرار تثليث واري معاملي تي پڻ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو. 796ع ۾ مغربي بشپن جي هڪڙي جماعت ڏکڻ فرانس ۾ فريجس (Frejus) جي جاءِ تي گڏ ٿي هئي ۽ نائيسين (Nicenc) عقيدي ۾ هڪڙي واڌو شق شامل ڪئي هئائون. جنهن ۾ اهو چيل هيو ته مقدس روح نه صرف پيءُ (خدا) مان نڪري اڳتي وڌيو هيو پر پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) مان به نڪري اڳتي وڌيو هيو. لاطيني بشپن پيءُ (خدا) ۽ پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) جي يڪسانيت تي زور ڏيڻ ٿي گهريو ڇو ته انهن جا ڪجهه ٽولا ايريائي (Arian) خيال دل ۾ ويهاريون ويٺا هيا. انهن سوچيو ته روح کي ٻنهي پيءُ ۽ پٽ مان نڪري اڳتي وڌندو ڏيکارڻ سان انهن جي برابري واري حيثيت مضبوط ٿيندي. چارلمگني (شارليمان) جيڪو جلد پوءِ مغرب جو بادشاهه ٿيڻو هيو ۽ جنهن کي مڪمل طور تي ديني معاملن جي ڪا به سوجهه بوجهه ڪونه هئي، انهي نئين شق کي منظور ڪيو. بهرحال، يونانين ان کي رد ڪيو. البت لاطيني پختا رهيا ۽ زور ڏنائون ته انهن جي پنهنجي فادرس (وڏن پادرين) ڪين اهو عقيدو سيکاريو هيو. ائين سينٽ آگسٽين مقدس روح کي تثليثي اتحاد جي اصول طور ڏٺو هيو اهو اقرار ڪيائين ته اهو پيءُ (خدا) ۽ پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) جي وچ ۾ پيار هيو. تنهن ڪري اهو چوڻ صحيح هيو ته روح انهن ٻنهي مان نڪري اڳتي وڌيو هيو ۽ نئين شق ٽنهي شخصيتن جي لازمي اتحاد لاءِ زور ٿي ڏنو.

پر يونانين هميشه آگسٽين جي تثليث واري نظرئي کي ڪونه مڃيو ڇو ته اهو گهڻو انساني شبيهه وارو هيو. جڏهن مغرب خدا جي وحدت جي خيال سان آغاز ڪيو ۽ پوءِ ٽنهي شخصيتن کي انهي وحدت اندر سمجهيو يونانين سدائين ٽن عنصرن سان شروعات ڪئي هئي ۽ اعلان ڪيو هيو ته خدا جي وحدت- ان جو جوهر- اسان جي علم کان ٻاهر آهي. انهن سوچيو ته لاطينين تثليث کي گهڻو سمجهڻ جوڳو بڻائي ڇڏيو

آهي، ۽ انهن اهو پڻ شڪ ڪيو تہ لاطيني ٻولي انهي تثليثي خيال کي مناسب درستگي سان بيان ڪرڻ جي قابل ڪونهي.

پٺ واري شق ٽن شخصيتن جي وحدت تي حد کان گهڻو زور تي ڏنو ۽ يونانين خدا جي لازمي ناقابل سمجهہ حالت ڏانهن اشارو ڪرڻ جي بجاءِ دليل ڏنو تہ انهن اضافي تثليث کي گهڻو عقلي بڻائي ڇڏيو آهي. ان ڳالهہ خدا کي ٽن رخن واري يا وجود جي نمونن جي هڪ هستي بڻايو. دراصل لاطيني دعوا بابت ڪا بدعتي ڳالهہ موجود ڪونہ هئي، توڙي جو اها يونانين جي انڪساري واري روحانيت سان ٺهڪندڙ ڪونہ هئي. جيڪڏهن امن لاءِ ڪا نيت موجود هجي ها تہ تڪرار جو حل نڪري اچي ها پر صليبي ڏينهن ۾ مشرق ۽ مغرب ۾ ڇڪتاڻ وڌندي وئي. خاص طور تي جڏهن 1240ع ۾ صليبين جي چوٿين جٿي قسطنطنيہ جي بازنطيني گادي کي تاراج ڪيو ۽ يوناني سلطنت کي تباهہ ڪُن نقصان پهچايائون. پٺ واري جهيڙي، جيڪو نتيجو ظاهر ڪيو هيو اُهو اِهو هيو تہ لاطيني ۽ يوناني خدا جو مڪمل طور تي مختلف تصور مرتب ڪري رهيا هيا. يونانين لاءِ تثليث جيئن رهندي پئي آئي مغربي روحانيت لاءِ ڪڏهن بہ مرڪزي حيثيت واري نہ رهي هئي. يونانين محسوس ڪيو تہ خدا جي وحدت تي انهي نموني ۾ زور ڏيڻ سان، مغرب خود خدا کي هڪڙي "عام جوهر" سان سجاٽپ ڪرائي رهيو هيو. جنهن جي وصف بہ بيان ڪري سگهجي ٿي ۽ بحث بہ ڪري سگهجي ٿو جيئن فلاسافرن وارو خدا آهي.(27) اسان کي ايندڙ بابن ۾ معلوم ٿيندو تہ مغربي عيسائي تثليث جي عقيدي جي باري ۾ بلڪل بي چين هيا ۽ ارڙهين عيسوي صدي جي روشن خيالي واري عرصي دوران اڪثر ماڻهن ان کي يڪايڪ ترڪ ڪري ڇڏيو. سيني مقصدن ۽ خواهشن موجب اڪثر مغربي عيسائي سچ پچ تثليثي ڪونهن. انهن کي شڪايت آهي تہ هڪڙي خدا ۾ ٽن شخصن وارو عقيدو ناقابل سمجهہ آهي، انهيءَ ڳالهہ جي پرواهہ نہ ڪندي تہ يونانين لاءِ اها ڳالهہ مکيہ نقطو هئي.

ڌڙابندي کان پوءِ يونانين ۽ لاطينين مختلف رستا اختيار ڪيا. يوناني روايت پسند مذهبي جماعت ۾ خدا جي باري ۾ تعليم بلڪل هوبهو ساڳي رهي. اها تثليث ۽ انساني صورت اختيار ڪرڻ وارن لازمي پراسرار عقيدن ۾ خدا جي غوروفڪر تائين محدود هئي. اهي اصطلاحن ۾ تضاد رکندڙ "ذات جو نظريو" يا "خاندان جو نظريو" وارا خيال ڳولهيندا هيا: خاص طور انهن کي نظرياتي بحثن ۽ وصفن جي ثانوي مسئلن ۾ ڪا دلچسپي ڪونہ هئي. بهرحال مغرب انهن سوالن جي وضاحت ڪرڻ ۽ درست راءِ قائم ڪرڻ لاءِ ڪوششون وٺي رهيو هيو جيڪي هرهڪ ماڻهوءَ سان لاڳو ٿي سگهن. مثال طور، سڌاري ("رفارميشن") واري تحريڪ عيسائي دنيا کي اجا وڌيڪ ويڙهو ٽولن ۾ ورهائي ڇڏيو چوتہ ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ عملي طريقن تي متفق ڪونہ ٿي سگهيا تہ آزادي ڪيئن حاصل ٿي هئي ۽ حقيقت ۾ عشاء رباني ڇا هيو. مغربي عيسائي مسلسل يونانين کي للڪاريندا رهيا تہ اهي انهن تڪراري معاملن تي پنهنجي راءِ جو اظهار

ڪن پر يوناني پڇي ڪونہ سگهيا ۽ جيڪڏهن وراڻي ڏيندا هيا تہ انهن جو جواب ائين لڳندو هيو ڄڻ تڙ تڪڙ ۾ ٽاڻوڙا پيا هڻن. اهي عقليت پسندي کان بي اعتقاد ٿي ويا هيا ۽ خدا جي باري ۾ گفتگو ڪرڻ لاءِ ان کي ناموزون هٿيار سمجهي رهيا هيا. جيڪو تصورن ۽ منطق کان يقيني طور ماوراء هيو. دنياوي تعليمات ۾ مابعدالطبعياتي علم قابل قبول هيو پر يونانين ڏينهون ڏينهن محسوس ڪيو تہ اهو ايمان کي خطري ۾ وجهي ڇڏيندو. اهو وڏيڪ ڳالهائو ۽ ذهن جي مصروف حصي لاءِ پرڪشش هيو. جڏهن تہ انهن جو نظريو ڪا عقلي راءِ ڪونہ هئي پر خدا جي آڌو باضابطہ خاموشي هئي، جنهن کي صرف مذهبي ۽ باطني تجربي جي ذريعن سان ڄاڻي سگهبو. 1082ع ۾ جان اٽالوز (John Italos) نالي فلاسافر ۽ انسان دوست تي عام عقيدي خلاف نظريو اختيار ڪرڻ جي الزام هيٺ ڪيس هلايو ويو هيو ڇوتہ ان تخليق جي باري ۾ پنهنجي نوافلاطوني نظرئي ۽ فلاسافي کي حد کان وڌيڪ استعمال ڪيو هيو. فلسفي تان ڄاڻي واڻي هٿ ڪڍڻ وارو اهو واقعو بغداد ۾ امام غزالي جي نفسياتي پريشاني ۽ ان طرفان صوفي ٿيڻ لاءِ علم الڪلام کي ڇڏڻ کان ٿورو اڳ پيش آيو هيو.

تنهن ڪري اها اچان بہ طنزيہ ۽ مزيدار ڳالهہ آهي تہ مغربي عيسائين فلسفي ڏانهن عين انهي وقت ڌيان ڏيڻ شروع ڪيو جڏهن يونانين ۽ مسلمانن ان تي پروسو ختم ڪرڻ شروع ڪيو هو. افلاطون ۽ ارسطو اونداهين دور ۾ لاطيني دنيا ۾ موجود ڪونہ هيا تنهن ڪري مغربي اٽنر سبب ڪري پوئتي رهجي ويا هيا. فلسفي جي ڳولا جوش آڻيندڙ ۽ تحرڪ پيدا ڪندڙ هئي. يارهين عيسوي صدي جو دينياتي عالم ڪنٽربري جو انسيلم (Anselm)، جنهن جي انساني صورت اختيار ڪرڻ وارن خيالن تي اسان چوٿين باب ۾ گفتگو ڪئي هئي، لڳي ٿو تہ انهيءَ سوچ جو هيو تہ ڪنهن بہ شئي کي ثابت ڪرڻ ممڪن آهي. ان جو خدا "ڪجهہ بہ نہ" ڪونہ هيو پر سڀني کان اعليٰ وجود وارو هيو. ڪو بي دين بہ اعليٰ و برتر هستي جو تصور ڪري سگهي ٿو جيڪا هستي "هڪڙي فطرت، سڀني موجود شين کان اعليٰ، ازلي رحمت ۾ پنهنجي لاءِ اڪيلي ڪافي آهي." (28) تاهم ان زور ڏئي چيو تہ خدا کي صرف ايمان ۾ رئي سڃاڻي سگهبو. اها ڳالهہ متضاد ڪونهي جيئن اها لڳندي هجي. پنهنجي مشهور دعا ۾ انسيلم (Anselm) يسعياہ عليہ السلام جي لفظن تي ڌيان ڏنو: "جيستائين توهان کي پروسو ڪونهي، توهان ڪونہ سمجهندا".

> "مان تنهنجي حقيقت جي ڪجهہ مقدار کي سمجهڻ لاءِ تڙپان ٿو جنهن کي منهنجي دل مڃي ٿي ۽ محبت ڪري ٿي. مان انهيءَ لاءِ سمجهڻ نٿو گهران تہ ايمان آڻيان پر مون کي انهيءَ ڪري ايمان آهي تہ سمجهان. مان هي بہ مڃان ٿو: مان ايستائين ڪونہ سمجهندس جيستائين منهنجو ايمان ڪونهي." (29)

ان هوندي بہ مسلمان ۽ يهودي فيلسوفن وانگر انسيلم مڃيو ٿي تہ خدا جي هستي جي باري ۾ عقلي طور تي گفتگو ڪري سگهجي ٿي ۽ ان پنهنجو ثبوت ڏاهيو جنهن کي

عام طور تي "وجودياتي علمي" بحث سڏيو ويجي ٿو. انسيلم خدا جي هي صفت بيان ڪئي "هڪڙي هستي جنهن ڪان ڪنهن بہ شي جو عظيم هجڻ لاءِ سوچي نٿو سگهجي."(30) جيئن تہ هن ڳالهہ ۾ اهو اشارو هيو تہ خدا سوچڻ جي ڪا شي ٿي سگهي ٿو. مقصد اهو هيو تہ خدا ڪي انساني ذهن وسيلي سمجهي ۽ تصور ۾ ويهاري سگهبو. انسيلم بحث ڪيو تہ اها "ڪاشي" لازمي موجود هوندي ڇو تہ "غير موجودگي" جي مقابلي ۾ "موجودگي" وڌيڪ مڪمل يا "ڪامل" آهي. جنهن ڪامل هستي جو اسان تصور ڪيون ان ڪي لازمي وجود هجي ورنہ اها غير ڪامل هوندي. انسيلم جو ثبوت افلاطوني سوچ جي زير اثر دنيا ۾ اثرائتو ۽ سادو سودو هيو جتي نظرين ڪي ازلي آدي روپن ڏانهن نشاندهي ڪندڙ مڃيو ويندو هيو. اڄ هڪڙي شڪي ماڻهوءَ ڪي قائل ڪرڻ اڻ ٽيڻي ڳالهہ آهي. جيئن هڪڙي برطانوي ديني عالم جان مئڪري (John Macquarie) نشاندهي ڪئي آهي. توهان پلي اهو تصور ڪريو تہ توهان وٽ 100 پائونڊ آهن پر افسوس تہ صرف تصور ڪرڻ سان حقيقي طور توهان جي کيسي ۾ رقم ڪونہ اچي ويندي.(31)

تنهن ڪري انسيلم جو خدا هڪڙي هستي هيو نہ ڪي ڊينيز ۽ ايريجينا طرفان بيان ڪيل "ڪجهہ بہ نہ". اهو ڪيترن اڳين فيلسوفن جي مقابلي ۾ گهڻو وڌيڪ مثبت اصطلاحن ۾ ڳالهائڻ جو خواهشمند هيو. ان ڪو وچٿرو منفي اصول ڪونہ رٿيو پر لڳي ٿو تہ فطري منطق جي طريقن سان خدا جي هڪڙي ڪافي مناسب خيال تائين پهچڻ ڪي ممڪن ٿي سمجهيائين. جيڪو هوبهو ساڳيو هيو جنهن هميشہ مغربي دينياتي نظرئي بابت يونانين ڪي پريشان ڪيو هيو. هڪڙو دفعو جڏهن ان پنهنجي تسلي مطابق خدا جي وجود ڪي ثابت ڪيو هيو. انسيلم جسماني صورت اختيار ڪرڻ ۽ تثليث جي عقيدن جي تشريح ڪرڻ جو ارادو ڪري ورتو جنهن جي لاءِ يونانين هميشہ زور ڏئي چيو هيو تہ اهو ڏکيو عمل آهي ۽ خيالي تشڪيل آهي. پنهنجي مقالي "خدا ڇو انسان ٿيو" ("واءِ گاڊ بڪئيم مئن") ۾ جنهن تي اسان چوٿين باب ۾ غور ڪيو آهي. اهو الهام جي مقابلي ۾ عقلي سوچ ۽ منطق تي گهڻو پاڙي ٿو. ان طرفان بائيبل ۽ فادرس (وڏن پادرين) جي لکڻين مان ڏنل حوالا پنهنجي بحث ڪي زوري مڙهڻ لاءِ خالصتن غيرضروري لڳن ٿا. جيڪي جيئن اسان ڏٺو خدا جي باري ۾ لازمي طور انساني رجحان جي نسبت ڏيکارين ٿا. خدا جي اسرار ڪي عقلي اصطلاحن ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ وارو اهو اڪيلو مغربي عيسائي ڪونہ هيو. ان جي همعصر پيٽر ابيلارڊ. جيڪو پئرس جو ڏياوان فلاسافر هيو پڻ تثليث جي هڪڙي تشريح مرتب ڪئي هئي. جنهن الوهي وحدت لاءِ ڪنهن حد تائين ٽن شخصن جي فرق جي اهميت تي زور ٿي ڏنو. ان حضرت عيسيٰ عليہ السلام طرفان صليب تي چڙهي پنهنجن امتين جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ واري عقيدي جي راز لاءِ پڻ هڪڙو منجهيل ۽ جذباتي عقلي جواز ايجاد ڪيو: حضرت عيسيٰ عليہ السلام اسان ۾ همدردي جو جذبو جاڳائڻ لاءِ صليب تي چڙهيو هيو ۽ ائين ڪرڻ سان اهو اسان جو ڇوٽڪارو ڏيارينڌڙ ٿي ويو.

ابيلارڊ بنيادي طور تي هڪڙو فلاسافر هيو ۽ ان جو ديني ادب عام طور تي ڪنهن حد تائين عام رواجي هيو. ٻارهين صدي دوران اهو يورپ ۾ عقلي جاڳرتا ۾ اهم شخصيت ٿي ويو هيو ۽ ڪيترائي شاگرد ٺاهيا هئائين. انهيءَ ڳالهه ان کي برنارڊ سان تڪرار ۾ ڦاسائي ڇڏيو جيڪو برگنڊي ۾ ڪليرواخس (Clairvaux) جي سسٽرشن (cistercian) جي راهباڻي خانقاهه جو ڪرشماتي سربراهه هيو ۽ بحث لائق يورپ ۾ نهايت طاقتور ماڻهو هيو. پوپ يوجين ٻيو (Eugenc-II) ۽ فرانس جو بادشاهه لوئس ستون ان جي کيسي ۾ هوندا هيا ۽ ان جي فصاحت يورپ ۾ راهباڻو انقلاب برپا ڪري ڇڏيو هيو: نوجوان ماڻهن جي وڏي تعداد سسٽرشن سلسلي ۾ شامل ٿي ان جي پيروي ڪرڻ لاءِ پنهنجا گهر ڇڏيا هيا. ان سلسلي بينڊڪٽي مذهبي زندگي جي پراڻي ڪليونيائي (Cluniac) ڍنگ کي سڌارڻ تي گهريو. جڏهن برنارڊ 1146ع ۾ ٻي صليبي مهم لاءِ پرچار ڪئي تہ فرانس ۽ جرمني جا ماڻهو جيڪي اڳ ۾ ڪنهن حد تائين انهي مهم جي باري ۾ لاتعلق لڳا پيا هيا. جوش ۾ ڦاٽڻ لڳا ۽ ٽولن جي صورت ۾ فوج ۾ شامل ٿيڻ لاءِ ايتري ڳاٽاٽي ۾ ڏوڪيندا آيا جو برنارڊ مطمئن ٿيندي پوپ کي لکيو تہ ٻهراڙي وارا علائقا ويران لڳي رهيا آهن. برنارڊ هڪڙو ذهين ماڻهو هيو جنهن ڪي قدر مغربي يورپ جي خارجي ديانداري کي هڪڙو نئون داخلي روپ ڏنو. سسٽرشن زهد لڳي ٿو تہ مقدس پيالي (32) واري قصي تي اثرانداز ٿيو هيو. جنهن قصي ۾ هڪڙي علامتي شهر ڏانهن روحاني سفر جو ذڪر ٿيل آهي ۽ اهو شهر هن دنيا جو ڪونهي پر اهو خدا جي تصوراتي هستي جي ترجماني ڪري ٿو. بهرحال، برنارڊ دلي طور تي ابيلارڊ جهڙن دانشورن جي عقليت پسندي تي شڪ ٿي ڪيو ۽ ان کي ماٺ ڪرائڻ لاءِ وچن ڪيائين. ابيلارڊ تي ان الزام هنيو تہ اهو عيسائي مذهب جي لياقت کي ٻڙي تي پهچائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ڇوتہ اهو ٻانئي ٿو تہ انساني منطق ذريعي اهو خدا جي باري ۾ گهٽو تٽو ذهن نشين ڪري سگهي ٿو.(33) رحمدلي جي باري ۾ سينٽ پال جي مناجات جو حوالو ڏيندي، برنارڊ دعوا ڪئي تہ فلاسافر جي عيسائي محبت ۾ گهٽ دلچسپي آهي: اهو ڪنهن کي بہ ڳجهارت طور نٿو ڏسي، ائين جيئن آئيني ۾، پر هر شئي کي منهان منهن ڏسي ٿو.(34) تنهن ڪري محبت ۽ منطق جو استعمال پاڻ ۾ اڻ ٺهڪندڙ آهي. ان 1161ع ۾ ابيلارڊ کي گهرايو تہ سينس (Sens) جي ڪائونسل آڏو پيش ٿئي، جنهن ۾ ان پنهنجا حمايتي پري ڇڏيا هيا. جن مان ڪجهہ انهيءَ لاءِ ٻاهر بيٺا هيا تہ جڏهن ابيلارڊ پهچي تہ ان کي ڌمڪيون ڏين. ائين ڪرڻ ڏکيو ڪونہ هيو ڇوتہ ان وقت تائين ابيلارڊ گهٽو ڪري اعصابي بيماري ۾ مبتلا ٿي چڪو هيو. برنارڊ ان تي اهڙي تہ اثرائتي زبان سان حملو ڪيو جو اهو موڙگو هيسجي ويو ۽ ايندڙ سال ۾ مري ويو.

اها هڪڙي علامتي گهڙي هئي، جنهن ذهن ۽ دل جي وچ ۾ ڏار کي ظاهر ڪيو. آگسٽين جي تثليث واري عقيدي ۾ دل ۽ ذهن الڳ نہ ٿي سگهندڙ رهندا پئي آيا. ابن سينا ۽ امام غزالي جهڙن مسلمان فيلسوفن فيصلو ڪيو هوندو تہ اڪيلو عقل خدا کي

پروڙي نہ سگھندو پر انھن ہنھي آخرڪار ھڪڙي فلسفي تي ويچاريو جيڪو محبت جي فڪر سان ۽ تصوف جي اصولن سان اجاگر ٿيل ھو. اسان کي معلوم ٿيندو تہ ٻارھين ۽ تيرھين عيسوي صدين دوران اسلامي دنيا جي وڏن مفڪرن ذھن ۽ دل کي ملائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ فلسفي کي محبت واري روحانيت ۽ صوفين طرفان متعارف ڪرايل تصور کان الڳ نہ ٿي سگھندڙ سمجھيو. بھرحال، برنارڊ عقل کان ڊڄ تي لڳو ۽ ان کي ذھن جي وڏيڪ جذباتي ۽ وجداني حصن کان الڳ رکڻ گھريائين. اھا خطرناڪ ڳالھہ ھئي: اھا احساس جي ھڪڙي نقصانڪار جدائي ڏانھن وٺي وڃي سگھي ٿي جيڪا خود پنھنجي نموني ۾ بلڪل اھڙي پريشان ڪن ھئي، جيئن خشڪ منطق. برنارڊ طرفان پرچار ڪيل صليبي مھم ڪنھن حد تائين ھڪڙي تباھي ھئي ڇوتہ اھا عام سوچ سان اڻ ٺھڪندڙ نظرئي تي ٻاڙيندڙ ھئي ۽ اھو ھمدردي جي عيسائي اخلاقي قدرن جو ڪليو ڪلايو انحراف ھيو.(35) تنھن ڪري برنارڊ طرفان ابيلارڊ سان اختيار ڪيل سلوڪ ڇٽو پٽو ھمدردي کان وانجھو ھيو ۽ ان صليبين کي ھُشي ڏني تہ غيرعيسائين کي قتل ڪرڻ سان ۽ انھن کي مقدس ڌرتي تان تڙي ڪيڻ ذريعي اھي حضرت عيسيٰ عليہ السلام سان پنھنجي محبت جو اظھار ڪن. برنارڊ منطق کان ڊڄڻ ۾ حق بجانب ھيو جنھن خدا جي اسرار کي کولي بيان ڪرڻ جي ڪوشش ٿي ڪئي ۽ ھيبت ۽ حيرت جي مذھبي احساس کي گھٽائڻ جو خدشو پيدا ٿي ڪيائين. پر ڇڙواڳ بحثي موضوعيت جيڪا ڪنھن جي تعصب کي تنقيدي طريقي سان جاچڻ ۾ ناڪام ٿي رھي، مذھب جي انتھائي خراب رويي ڏانھن وٺي وڃي سگھي ٿي. گھربل ڳالھہ اھا ھئي تہ اجاگر ٿيل ۽ ذھين موضوعيت ھجي نہ ڪي "محبت" جي جذباتيت جيڪا سوچ سمجھہ جي طاقت کي سختي سان دٻائي ٿي ڇڏي ۽ ھمدردي کي ختم ڪري ٿي ڇڏي جيڪا خدا جي مذھب جي سچائپ واري نشاني ٿيڻي ھئي.

ٿورن مفڪرن مغربي عيسائيت لاءِ اھڙو ديرپا حصو ملايو آھي جيئن ٿامس اڪيناس (1225ع کان 1274ع). جنھن آگسٽين ۽ يوناني فلاسافي جو مرڪب ٺاھڻ جي ڪوشش ڪئي، جيڪي تازو تازو مغرب ۾ دستياب ڪيون ويون ھيون. ٻارھين عيسوي صدي دوران يورپي دانشور اسپين ۾ ٽولن جي صورت ۾ آيا ھيا جتي انھن جي مسلمان عالمن سان ملاقات ٿي. مسلمان ۽ يھودي دانشورن جي مدد سان انھن وسيع پيماني تي ترجمي جو ڪم ھٿ ۾ ڪنيو ۽ انھيءَ علمي دولت کي مغرب ۾ ڪٺي آيا. افلاطون، ارسطو ۽ قديم دنيا جي ٻين فلاسافرن جا عربي ترجما ھاڻي لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ٿيا ۽ پھريون ڀيرو اترين يورپ جي قوم لاءِ دستياب ٿي ويا. ترجمو ڪندڙن مسلمانن جي تازن تازن علمي ڪارنامن تي بہ ڪم ڪيو انھن ۾ ابن رشد جي ڪارنامي سان گڏوگڏ عرب سائنسدانن ۽ طبيبن جون ايجادون بہ شامل ھيون. ساڳي وقت جڏھن ڪجھہ يورپي عيسائي مشرق قريب ۾ اسلام جي تباھي لاءِ سندرو ٻڌيون بيٺا ھيا، اسپين ۾ مسلمان مغرب کي انھن جي پنھنجي تھذيب قائم ڪرڻ لاءِ مدد ڪري رھيا ھيا. ٿامس اڪيناس

جي "سُما ٿيالاجي" (Summa Theologiae) مغربي عيسائي روايت سان نئين فلاسافي کي گڏائڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. اڪيناس خاص طور ارسطو جي ابن رشد پاران ٿيل تشريح کان گهڻو متاثر هيو. البت انسيلم ۽ ابيلارڊ جي برخلاف ان اهو تسليم ڪونہ ٿي ڪيو تہ تثليث جهڙا اسرار منطق ذريعي ثابت ڪري سگهبا ۽ خدا جي ناقابل بيان حقيقت ۽ ان بابت انساني عقيدن جي وچ ۾ ڏيان سان فرق ڏيکاري سگهبو. ان ڊينيز سان ان ڳالهہ ۾ اتفاق ڪيو تہ خدا جي حقي ذات انساني ذهن جي پهچ کان ٻاهر آهي: انهيءَ موجب خدا جي ڄاڻ بابت انسان لاءِ آخري چارو اهو آهي تہ اهو سمجهڻ گهرجي تہ انسان خدا کي سمجهي نٿو سگهي، ڇوتہ انسانن کي خبر آهي تہ اسان خدا بابت جيڪو ڪجهہ سمجهون ٿا اهو ان کان بي مثل آهي. (36) اها ڳالهہ مشهور آهي تہ اڪيناس جڏهن سُما (Summa) جو آخري جملو لکرايو هيو تہ ان افسوس مان پنهنجو مٿو ٻانهن ۾ ملائي ڇڏيو هيو. جڏهن مسودو لکندڙ شخص ان کان پڇيو تہ ڇا معاملو آهي تہ ان جواب ڏنو تہ ان جيڪو ڪجهہ بہ لکيو آهي، اهو ان جيڪو ڪجهہ ڏٺو هيو ان جي مقابلي ۾ ڪک مثل هيو.

اڪيناس طرفان پنهنجي مذهبي تجربي کي هڪڙي نئين فلسفي جي قالب ۾ ڍالڻ جي ڪوشش مذهب کي ٻي حقيقت سان جوڙڻ جي مقصد ڪري ضروري هئي. حد کان لنگهيل عقليت پسندي مذهب کي نقصان ڏيندڙ آهي پر جيڪڏهن خدا اسان جي پنهنجي مفادپرستي واري خواهش جي توثيق جي نشاني نہ ٿئي تہ مذهبي تجربو لازمي طور ان جي مواد جي صحيح طور تي ڪيل ڪاٿي ذريعي اجاگر ٿيل هوندو. اڪيناس خدا طرفان پنهنجي باري ۾ پاڻ حضرت موسيٰ عليہ السلام کي ٻڌايل وصف ڏانهن رجوع ڪندي خدا جي تعريف بيان ڪئي: "مان جيڪو آهيان سو آهيان." ارسطو چيو هيو تہ خدا جو بائيبل واري خدا سان ڳانڍاپو ڪيو خدا لاءِ اهو چوندي تہ "اهو جيڪو آهي"(37) ان انهيءَ ڳالهہ کي بلڪل واضح ڪيو تہ خدا، بهرحال، اسان وانگر ڪا ٻي عام شي ڪونہ هيو. خدا جي بذاتِ خود هستي هجڻ واري تعريف مناسب هئي "ڇوتہ اها هستي جي ڪنهن خاص خاڪي جي نشاندهي نٿي ڪري"(38) بعد ۾ مغرب ۾ جيڪو خدا جو تصور نمايان رهيو ان لاءِ اڪيناس تي الزام هڻڻ صحيح ڪونهي.

بهرحال، افسوس آهي تہ اڪيناس اهڙو تاثر ڏئي ٿو تہ خدا جي باري ۾ ان جي گفتگو کي تمهيد بڌڻ ذريعي فطري فلسفي مان خدا جي موجودگي جي تشريح ڪرڻ سان خدا جي باري ۾ ساڳي نموني ۾ گفتگو ڪري سگهجي ٿي جيئن ٻين فلسفاڻن نظرين لاءِ يا قدرتي مظاهر لاءِ ڪري سگهجي. اها ڳالهہ اهو تاثر پيدا ڪري ٿي تہ اسان خدا جي باري ۾ بہ گهڻو ڪري ساڳي نموني ۾، جيئن ٻين دنياوي حقيقتن جي باري ۾، ڄاڻي سگهون ٿا. ان خدا جي موجودگي جي باري ۾ پنج "ثبوت" ٻڌايا جيڪي ڪئٿولڪ دنيا ۾ نهايت اهم ٿي ويا ۽ پروٽيسٽنٽن طرفان پڻ استعمال ٿيڻ لڳا:

1. اولين محرڪ لاءِ ارسطو جو دليل.

2. اهڙو ساڳيو "ثبوت" جنهن ۾ اها راءِ قائم ڪئي وئي آهي تہ سببن جو لامحدود سلسلو نٿو ٿي سگهي: لازمي بنيادي آغاز هوندو.
3. ابن سينا طرفان غور لاءِ پيش ڪيل ممڪن واقعي واري نظرئي منجهان دليل، جيڪو هڪڙي "ضروري هستي" جي موجودگي جو مطالبو ڪري ٿو.
4. فلسفي مان ارسطو جو دليل تہ هن دنيا ۾ افضليت جي ترتيب هڪڙي ڪماليت لاءِ واضح اشارو ڪري ٿي. اهوئي سڀني مان افضل ترين آهي.
5. جوڙجڪ منجهان دليل، جيڪو انهي ڳالهہ کي سچو سمجهي ٿو تہ اسان ڪائنات ۾ جيڪو نظام ۽ منشا ڏسون ٿا، اهي محض ڪنهن اتفاق جو نتيجو نٿا ٿي سگهن.

اهي ثبوت اڄوڪي زماني ۾ اهميت نٿا رکن. مذهبي نقطہ نظر کان بہ اهي وڏيڪ مشڪوڪ آهن، ڇوتہ خاڪي منجهان دليل جي ممڪن نتيجي واري اميد. سان هر ثبوت اندروني طور خودبخود اشارو ڏئي ٿو تہ "خدا" بيشڪ هڪڙو ٻيو وجود آهي، وجود جي لڙائي ۾ هڪڙي وڏيڪ ڪڙي جڏهن تہ اهو بالا و برتر هستي آهي، ضروري هستي آهي، نهايت ڪامل هستي آهي. هاڻي اهو درست آهي تہ اهڙن اصطلاحن جو استعمال جيئن "علتِ اول" يا "ضروري هستي" اشارو ڏئي ٿو تہ خدا اهڙين شين مان ڪنهن بہ هڪ جهڙو نٿو ٿي سگهي جن بابت اسان ڄاڻون ٿا پر ان جي بجاءِ انهن جي وجود لاءِ شرط يا انهن جو بنياد آهي. يقينن اڪيناس جو اهوئي مطلب هيو. ان جي باوجود سُما (Summa) جو مطالعو ڪندڙن هميشہ اهو اهم فرق ڪونہ ڪيو آهي ۽ خدا جي باري ۾ ائين ڳالهائيندا رهيا آهن ڄڻ اهو معمولي نموني ۾ سڀني کان اتم هستي هجي. اها خدا جي شان ۾ گهٽتائي آهي ۽ ان بالا و برتر هستي کي بُت بڻائي سگهي ٿي. يعني اسان جي پنهنجي تصور جي تخليق ۽ ڪنهن آسماني اعليٰ مخلوق ۾ آساني سان تبديل ٿي سگهڻ جهڙي هستي. ائين چوڻ گهڻو ڪري غلط ڪونہ ٿيندو تہ مغرب ۾ اڪثر ماڻهو خدا کي اهڙي ئي نموني ۾ هڪڙي هستي سمجهن ٿا.

يورپ ۾ ارسطوئيت لاءِ ڪنهن نئين رواج سان خدا کي ڳنڍڻ جي ڪوشش ڪرڻ اهم هيو. فيلسوف پڻ فڪرمند هوندا هيا تہ خدا جي تصور کي زماني جي تقاضا سان ڪلهو ڪلهي سان ملائي بيهڻ گهرجي ۽ نہ کي پراڻن پوئتي پيل خيالن ۾ ڏڪجي. هر نسل ۾ خدا جو تصور ۽ تجربو نئين سر تخليق ڪرڻ گهربو آهي. بهرحال، گهڻا مسلمان، جيئن ڇئجي، ان جي سخت خلاف هيا ۽ فيصلو ڪيائون تہ ارسطو وٽ خدا جي پروڙ بابت ڪارنامو انجام ڏيڻ لاءِ گهڻي ڏات ڪونہ هئي، توڙي جو ان کي ٻين دائرن ۾ گهڻي مهارت حاصل هئي، جيئن فطري سائنس. اسان ڏٺو آهي تہ خدا بابت ارسطو جي بحث کي ان جي ڪم کي سهيڙيندڙ طرفان مابعدالطبعيات سان ملايو هيو: ان جو خدا سادگي سان طبعي حقيقت جو جاري رکندڙ جزو هيو نہ کي مڪمل طور مختلف ترتيب جي حقيقت. تنهن ڪري اسلامي دنيا ۾ خدا بابت گهڻي مستقبل واري بحث فلسفي کي

تصوف سان گڏائي ڇڏيو. جنهن حقيقت کي اسان "خدا" سڏيون ٿا. اڪيلي منطق ان جي مذهبي سمجهه تي پهچي نٿي سگهي پر مذهبي تجربي کي فلسفي جي اصول ۽ تنقيدي عقل سان اجاگر ٿيڻ جي ضرورت آهي. جيڪڏهن اهو منجهيل ۽ خود غرضي وارو ٿيڻو نه هجي- يا مورڳو خطرناڪ جوش.

اڪيناس جي فرانسي همعصر بوناوينچر (1221ع کان 1274ع) جوبه گهڻو تڻو ساڳيو تصور هيو. ان پڻ فلسفي کي مذهبي تجربي سان جوڙڻ جي ڪوشش ڪئي. بنهي دائرن جي باهمي واڌاري لاءِ "دي ٽري فولڊ وي" ۾ ان آگسٽين جي پيروي ڪئي. "تثليث" کي تخليق ۾ هرهنڌ ڏسندي، ۽ انهي "قدرتي تثليثيت" کي "دي جرني آف دي مائينڊ ٽو گاڊ" ۾ پنهنجي نقطه آغاز طور استعمال ڪيائين. ان سچ پچ مڃيو ٿي ته "تثليث" کي پنهنجي فطري منطق ذريعي ثابت ڪري سگهجي ٿو پر روحاني تجربي جي اهميت لاءِ خدا جي تصور جو هڪڙو لازمي جزو هجڻ طور زور ڏيندي عقليت پسند تعصب جي خطرن کي ٽاريائين. ان پنهنجي سلسلي جي بانيڪار اسيسي (Assisi) جي فرانسس (Francis) کي عيسائي زندگيءَ جو عظيم نمونو قرار ڏنو. ان جي زندگي جي واقعن تي نظر ڊوڙائيندي خود بوناونيچر جهڙو ديني عالم ڪليسا جي عقيدن لاءِ ثبوت ڳولي سگهيو ٿي. تسڪن (Tuscan) شاعر دانتي اليگيري (Dante Alghieri)، 1265ع کان 3121ع، پڻ انهيءَ ڳالهه کان آگاهه ٿيو ته هڪڙو ساٿي يا دوست انسان الوهيت جو مظهر ٿي سگهي ٿو. جيئن دانتي جي معاملي ۾ فلورينس جي عورت بيٽرس پورٽيناري (Beatrice Portinari) هئي. خدا ڏانهن اها شخصاٽي پهچ سينٽ آگيسٽن واري هئي.

بوناونيچر پنهنجي رهبر فرانسس کي هڪڙو الوهي ظهور ڄاڻائڻ لاءِ پنهنجي بحث ۾ خدا جي وجود لاءِ انسيلم جي علم هستي واري ثبوت کي اختيار ڪيو. ان دليل ڏنو ته فرانسس هن حياتي ۾ اهڙي افضليت حاصل ڪئي هئي جيڪا انسان کان وڌيڪ پئي لڳي، سو اجان هتي هيٺ ڌرتي تي رهندي اسان لاءِ "اهو ڏسڻ ۽ سمجهڻ ممڪن آهي ته "افضل" موجود آهي.... ته ان کان وڌيڪ بهتر ڪنهن به شي جو تصور نٿو ڪري سگهجي."(39) اصل حقيقت ته اسان "افضل" لاءِ اهڙو تصور ٺاهي سگهون ٿا ثابت ڪري ٿو ته اهو لازمي خدا جي اعليٰ ڪامليت ۾ موجود هوندو. جيڪڏهن اسان پاڻ تي غور ڪيون، جيئن افلاطون ۽ آگسٽين بنهي صلاح ڏني هئي، اسان کي "اسان جي پنهنجي اندروني دنيا ۾" خدا جو عڪس نظر ايندو.(40) اهو پنهنجي اندر جو مشاهدو لازمي هيو. ظاهر آهي، ڪليسا جي اجتماعي عبادت ۾ حصو وٺڻ به اهميت وارو هيو پر عيسائي کي پهريان لازمي طور پنهنجي وجود جي اونهاين ۾ جهاتي پائڻ گهرجي، جتي اهو "عقل کان مٿي وجود ۾ پهچي ويندو" ۽ خدا جو اهڙو ديدار ڪندو جيڪو اسان جي محدود انساني گمانن کان ماوراء آهي.

بنهي بوناوينچر ۽ اڪيناس مذهبي تجربي کي بنيادي ڳالهه سمجهيو هيو. اهي فلسفي جي روايت ڏانهن مخلص هيا، ڇوته بنهي، يهوديت ۽ اسلام ۾ فلاسافر اڪثر

ڪري صوفي هوندا هيا جيڪي ديني معاملن ۾ عقل جي محدوديت کان مڪمل خبردار هيا. انهن پنهنجي مذهبي عقيدي کي پنهنجن سائنسي تعليمات سان جوڙڻ ۽ ان جو بين وڏيڪ عام تجربن سان لاڳاپو ڏيکارڻ لاءِ خدا جي تجربي جي عقلي ثبوتن کي سهارو بڻايو هيو. انهن ذاتي طور خدا جي موجودگي تي شڪ ڪونه ڪيو ۽ گهڻا پنهنجين ڪاميابي جي رڪاوٽن کان پلي پت واقف هيا. اهي ثبوت بي دينن کي قائل ڪرڻ جي مقصد لاءِ ڪونه هيا. ڇوته ان زماني ۾ اسان جي جديد سوچ مطابق دهريا ڪونه هيا. تنهن ڪري اها فطري تقاضا مذهبي تجربي لاءِ تهميد ڪونه هئي پر هڪڙي واڌو شي هئي: فيلسوفن انهيءَ ڳالهه کي ڪونه ٿي مڃيو ته توهان کي صوفياڻو تجربو حاصل ٿيڻ کان اڳ پاڻ کي خدا جي وجود لاءِ عقلي طور قائل ڪرڻو هيو. يهودي، اسلامي ۽ يوناني قدامت پسند دنيائن ۾ فلاسافرن جي خدا کان صوفين جو خدا تڪڙو تڪڙو اڳتي نڪرندو پئي ويو.

سنڌيڪار جا اردو تان ترجمو ڪيل ڪتاب

=========

ڪربلا جي بهادر عورت

(حضرت زينب سلام الله تعاليٰ عليها)

....

سيرت علي المرتضيٰ عليہ السلام

....

رڻ سڄوئي رت ڦڙا

(ميدانِ ڪربلا)

....

هاشمين جو چنڊ

(غازي عباس علمدار عليہ السلام)

....

پير ڪامل

صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم

باب ستون

صوفين جو خدا

يهوديت، عيسائيت ۽ گهڻ پيماني تي اسلام سڀني شخصي خدا جي نظرئي کي هٿي وٺرائي آهي، انهيءَ ڪري اسان سوچي سگهون ٿا ته اهو تصور مذهب جي سٺي انداز ۾ نمائندگي ڪري ٿو. شخصي خدا وحدت پرستن کي انهيءَ قابل ڪيو ته اهي فرد جي مقدس ۽ ناقابل منسوخ حقن جو قدر ڪن ۽ انسان ذات کي مان مرتبي وارو بڻائين. يهودي عيسائي روايت ايتري انتها تي پهتل اهميت واري آزادي واري انسان پرستي کي حاصل ڪرڻ ۾ مغرب جي مدد ڪئي. اصل ۾ اهي اقدار (گڻ) شخصي خدا ۾ سلهاڙيل هيا، جيڪو اهي هر ڪم سرانجام ڏئي ٿو جنهن کي انسان ڪري ٿو: اهو جيئن اسان ڪيون ٿا ائين محبت ڪري ٿو فيصلا ٻڌائي ٿو سزا ڏئي ٿو ڏسي ٿو ٻڌي ٿو ناهي ۽ تباهه ڪري ٿو. يهواهه شروع ۾ انساني پسند ۽ ناپسند واري جوش جذبي سان ڀريل انتهائي شخصي خدا هيو. بعد ۾ اهو ماورائيت جي هڪڙي علامت ٿي ويو جنهن جون سوچون اسان جهڙيون ڪونه هيون ۽ ان جا طريقا مٿانهين سطح تي پهتل هيا، جيئن ڌرتي مٿان آسمان بيٺل آهي. شخصي خدا مذهب جي هڪڙي اهم سمجهه جو عڪس پيش ڪري ٿو: انسانيت کان گهٽ ڪوبه گڻ اعليٰ ڪونهي. تنهن ڪري شخصي نظريو مذهبي ۽ اخلاقي ترقي ۾ هڪڙو اهم ۽ ناگزير مرحلو رهيو آهي. اسرائيلي پيغمبرن پنهنجن جذبن ۽ احساسن کي خدا سان منسوب ڪيو. هندن ۽ ٻڌمت وارن کي حقيقت مطلق کي اوتارن جي صورت ۾ هڪڙو شخصي روپ ڏيڻو پيو. عيسائين هڪڙي انسان ذات کي اهڙي نموني ۾ مذهبي زندگي جو مرڪز ناهيو جيڪو مذهب جي تاريخ ۾ يگانو هيو: ان يهوديت واري شخصي نظرئي کي انتها تي پهچائي ڇڏيو. شايد اهو انهيءَ ڪري ٿيو جو جيڪڏهن اهڙي قسم جي تشبيهيت ۽ احساس موجود نه هجي ها ته مذهب پنهنجون پاڙون پختيون ڪري نه سگهي ها.

تاهم شخصي خدا هڪڙي وزني ذميواري ٿي سگهي ٿو. اهو اسان جي پنهنجي تصور ۾ تراشيل محض هڪڙي صورت ٿي سگهي ٿو. اسان جي محدود خواهشن، انديشن ۽ ضرورتن جي، تصويرڪشي. اسان اهو فرض ڪري سگهون ٿا ته اهوبه انهن شين سان محبت ۽ نفرت ڪري ٿو جنهن سان اسان محبت ۽ نفرت ڪيون ٿا. انهن ڳالهين کان پاسو ڪرڻ لاءِ مجبور ڪرڻ جي بجاءِ اسان جي تعصبن کي هٿي ملي وڃي ٿي. جڏهن خدا ڪنهن تباهي کي روڪڻ ۾ ناڪام ٿيندو لڳي ٿو يا مورڳو ڪنهن الميي

جي خواهش ڪري ٿو تہ اهو ظالم ۽ بي حس لڳي سگهي ٿو. اهو آسان عقيدو تہ تباهي خدا جي منشا آهي اسان کي اهڙين ڳالهين کي مڃڻ تي مجبور ڪندو جيڪي اصولي طور قبول ڪرڻ جي قابل ئي ڪونهن. اهو خيال تہ هڪڙي شخص طور خدا هڪڙي جنس رکي ٿو ان کي محدود ڪرڻ آهي: انهيءَ جو مطلب تہ انساني نسل جي اڌ جنس مذڪر، مونث جنس جي قيمت تي مقدس ٿيل آهي ۽ اها ڳالهہ انساني جنسي ريتن ۾ اعصابي ۽ نامناسب اڻ برابري ڏانهن ڌڪي ڇڏيندي، تنهن ڪري شخصي خدا خطرناڪ ٿي سگهي ٿو. اسان کي پنهنجي انا جي حدن مان ٻاهر نڪرڻ لاءِ مجبور ڪرڻ بجاءِ "اهو" اسان کي سڪون سان انهن اندر رهڻ لاءِ مائل ڪري سگهي ٿو. جيئن "اهو" پاڻ لڳندو ائين اسان کي بہ ظالم، بي حس، خود غرض ۽ متعصب ڪري سگهي ٿو. همدردي لاءِ اتساهڻ جي بجاءِ جيڪا سڀني ترقي يافتہ مذهبن جي سڃاڻپ جي نشاني هوندي، "اهو" اسان کي راءِ قائم ڪرڻ، مذمت ڪرڻ ۽ غيراهم سمجهڻ لاءِ تلقين ڪري سگهي ٿو. تنهن ڪري ائين لڳي ٿو تہ هڪڙي شخصي خدا جو نظريو اسان جي مذهبي ترقي ۾ صرف هڪڙو مرحلو ٿي سگهي ٿو. ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ دنيا جي سڀني مذهبن انهي خطري کي محسوس ڪيو آهي ۽ بالا و برتر هستي جي شخصي تصور کان ماوراء ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

اسان يهودي صحيفن کي پاڪيزگي ۽ بعد ۾ قبيلائي ۽ شخصي يهواهہ (خدا) کي ترڪ ڪرڻ جي ڪهاڻي طور پڙهي سگهون ٿا، جيڪو بعد ۾ ي هہ و هہ ٿي ويو. عيسائيت، جيڪو اختلافي طور تي ٽنهي وحدانيت پرست دينن مان گهڻو شخصيت پرستي وارو مذهب آهي، ماورائي شخصي عقيدو متعارف ڪرائي مجسم خدا جي مسلڪ کي مجرائڻ جي ڪوشش ڪئي. مسلمانن کي بہ قرآن شريف ۾ آيل انهن عبادتن کي سمجهڻ ۾ ڏکيائيون پيش آيون جن ۾ ڄاڻايو ويو آهي تہ خدا انسانن وانگر "ڏسي"، "ٻڌي" ۽ "سوچي" ٿو. ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ باطني روايت پيدا ٿي وئي، جنهن انهن جي خدا کي شخصي درجي مان ڪڍي ڪافي حد تائين نرواڻ، برهمڻ ۽ آتما جهڙين غيرشخصي حقيقتن جي مشابهہ بڻائي ڇڏيو. صرف چند ماڻهو ئي تصوف کي سمجهڻ جي اهل آهن، پر ٽنهي وڏن مذهبن ۾ (مغربي عيسائيت کي ڇڏي ڪري) صوفين وارو خدا ئي هيو جنهن کي آخرڪار ايمان وارن منجهہ وڏيڪ قبوليت حاصل ٿي، جيڪا اڄ تائين قائم آهي.

تاريخي وحدانيت پرستي اصل ۾ صوفياڻي ڪونہ هئي. اسان مراقبو يا گيان ڪندڙن جي تجربي ۾ فرق ڏٺو آهي. مثال طور، نبي سڳورا ۽ گوتم ٻڌ. يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام سڀئي يقيني طور عملي مذهب آهن. ۽ انهي ڳالهہ کي يقيني بڻائڻ لاءِ وقف ٿيل آهن تہ جيئن آسمان ۾ خدا جي منشا هلي ٿي ائين ڌرتي تي بہ خدا جي منشا مطابق هلڻو آهي. انهن پيغمبرانہ مذهبن جو اهم گڻ ديدار ڪرڻ آهي يا خدا ۽ انسانذات جي وچ ۾ شخصي ملاقات آهي. ان خدا جو تجربو عمل ڏانهن ڏيان ڏيڻ ذريعي

ٿيندو آهي، اهو اسان کي پاڻ ڏانهن سڏيندو آهي، اهو اسان کي پنهنجي محبت ۾ تعلق لاءِ اسان کي قبول ڪرڻ ۾ رد ڪرڻ جو اختيار ڏئي ٿو. اهو خدا خاموش مراقبي جي بجاءِ همر ڪلام ٿيڻ ذريعي انسانذات سان ڳانڍاپو ڪري ٿو. اهو هڪڙو مڪالمو چوي ٿو جيڪو عبادت جو اهم نقطو ٿي وڃي ٿو ۽ جنهن کي دنياوي حياتي جي عيبدار ۽ المناڪ حالتن ۾ سختي سان نمونو بڻائڻو آهي. عيسائيت ۾، جيڪو ٽنهي مذهبن مان وڏيڪ شخصيت پرستي وارو آهي، خدا سان تعلق جو مطلب محبت ڪرڻ آهي. پر هڪڙي لحاظ ۾ محبت ۾ اناپرستي جو امڪان هميشه موجود رهندو آهي. خود هولي به رڪاوٽ جو سبب ٿي سگهي ٿي. ڇوته اها اسان کي اسان جي دنياوي تجربي جي تصورن ۾ قابو ڪري رکي ٿي.

نبين سڀورن ڏند ڪٿائيت جي خلاف جنگ جو اعلان ڪيو هيو: انهن جو خدا بجاءِ قديم ترين ڏندڪٿا جي مذهبي زماني ۾ هجڻ جي تاريخ ۾ ۽ موجوده سياسي ڳالهين ۾ فعال هيو. بهرحال، وحدانيت پرستن جڏهن تصوف ڏانهن لاڙو رکيو ته ڏند ڪٿائيت پاڻ کي مذهبي تجربي جي ذريعي طور ٻيهر زور وٺرايو. ٽن لفظن "ڏند ڪٿا"، "تصوف" ۽ "اسرار" جي وچ ۾ هڪڙو لساني تعلق آهي. سيئي يوناني فعل "مستيئين" (Musteion) مان نڪتل آهن: جنهن جو مطلب اکيون يا وات بند ڪرڻ آهي. تنهن ڪري ٽنهي لفظن جون پاڙون خاموشي ۽ پر اسراريت ۾ ڪتل آهن.(1) اڄوڪي زماني ۾ اهي لفظ مغرب ۾ گهڻو مقبول ڪونهن. مثال طور، لفظ "ڏند ڪٿا" اڪثر ڪري ڪوڙ لفظ جي بدران استعمال ٿيندو آهي: ڳالهائڻ جي مقبول طريقي ۾ "ڏند ڪٿا" هڪڙي اهڙي ڳالهه آهي جيڪا سچي ڪونهي. سياستدان يا فلمي اداڪار پنهنجين سرگرمين جي گندين خبرن کي اهو چئي ڏيان نه ڏيندا آهن ته اهي "ڏند ڪٿائون" آهن. دانشور ماضيءَ جي غلط نظرين جي لاءِ اهو چوندا آهن ته اهي "ڏند ڪٿائي" آهن. جڏهن کان روشن خيالي آئي آهي "اسرار" کي هڪڙي اهڙي شي طور ڏٺو ويو آهي جنهن کي صاف سترو ڪرڻ جي ضرورت آهي. اها ڳالهه عام طور تي منجهيل سوچ سان گڏوچڙ آهي. آمريڪا ۾ جاسوسي آکاڻي کي "اسرار" سڏيو ويندو آهي ۽ اهو انهيءَ صنف جو ڪمال آهي جو مسئلي کي اطمينان سان حل ڪيو وڃي ٿو. اسان کي معلوم ٿيندو ته مذهبي ماڻهو پڻ "اسرار" (ابهام) کي روشن خيالي دوران خراب لفظ سمجهڻ لڳا. ساڳي نموني ۾ "تصوف" اڪثر ڪري "سودائين"، "ٻڌاڪين" يا عياشي ڏانهن مائل نشئي ماڻهن سان لاڳاپيل آهي. جيئن ته مغرب تصوف بابت ڪڏهن به تمام گهڻو پرجوش ڪونه رهيو آهي، دنيا جي ٻين علائقن ۾ ان جي ڦوهه جواني دوران پڻ، تنهن ڪري انهن ۾ ان ڏاهپ ۽ ضابطي جي تمام گهٽ سمجهه آهي جيڪا انهيءَ نموني واري روحانيت لاءِ لازمي آهي. پوءِ به اهڙيون نشانيون ملن ٿيون جن موجب لهر رخ موڙيندڙ ٿي سگهي ٿي.

1960ع کان مغربي ماڻهو يوگا ۽ مذهبن جي ڪجهه طريقن ۾ فائدا ڳوليندا رهيا آهن. مثال طور ٻڌمت. جن مذهبن کي ڪنهن اڻ پوري خدائيت جي ذريعي گدلاڻ کان پاڪ هجڻ جي سرسري رهي آهي، انهن مذهبن جا يورپ ۽ آمريڪا ۾ تمام گهڻا پيروڪار پيدا ٿي ويا آهن. آمريڪي دانشور جوزف ڪئمپبيل طرفان ڏند ڪٿائيت تي ڪيل ڪم هڪڙو تازو رواج حاصل ڪيو آهي. مغرب ۾ تحليل نفسي لاءِ موجوده دلچسپي کي تصوف جي ڪنهن قسم لاءِ خواهش طور ڏسي سگهجي ٿو انهيءَ لاءِ جو اسان کي ٻنهي قاعدن جي وچ ۾ ڌيان ڇڪائيندڙ هڪجهڙايون ڏسڻ ۾ ايندي‍ون. ڏند ڪٿائيت اڪثر ڪري روح جي ڳجهي دنيا کي کولي بيان ڪرڻ لاءِ ڪوشش جو ذريعو رهي آهي ۽ ٻنهي فريوڊ (Freud) ۽ جُنگ (Jung) پنهنجي نئين وضاحت ڪرڻ لاءِ لاشعوري طور قديم ڏند ڪٿائن ڏانهن لاڙو ڪيو. مثال طور، اوڊيپس (Oedipus) واري يوناني آکاڻي. ٿي سگهي اهو انهيءَ ڪري هجي جو مغرب ۾ ماڻهو دنيا جي هڪڙي خالص سائنسي نظرئي لاءِ هڪڙي متبادل جي ضرورت محسوس ڪري رهيا آهن.

صوفياڻو مذهب سڌو سنئون آهي ۽ مشڪل جي وقت ۾ غالب رسمي عقيدي جي مقابلي ۾ وڌيڪ مددگار ثابت ٿئي ٿو. تصوف جا قاعدا معتقد کي احد ڏانهن وڃي وڃڻ ۽ حاضر رهڻ جو هڪڙو مستقل احساس پيدا ڪن ٿا. تاهم شروعاتي يهودي تصوف جيڪو ٻي ۽ ٽين عيسوي صدي دوران اسريو ۽ يهودين لاءِ گهڻو ڏکيو هيو لڳي ٿو ته خدا ۽ انسان جي وچ ۾ وٿي ڏانهن ڌيان ڇڪائيندڙ هيو. يهودين اهڙي دنيا مان جنهن ۾ کين ستايو ويندو هيو ۽ غير اهم سمجهيو ويندو هيو، نڪري هڪڙي وڌيڪ طاقتور الوهي دنيا ۾ وڃڻ گهريو. انهن خدا کي هڪڙو طاقتور بادشاهه تصور ڪيو جنهن تائين رسائي صرف ستن آسمانن منجهان هڪڙي ڏکي مسافري طئي ڪرڻ ۾ حاصل ڪري سگهجي ٿي. صوفين پنهنجا خيال ظاهر ڪرڻ جي لاءِ ربين وارو سڌو سنئون انداز اپنائڻ جي بجاءِ پرشڪوه زبان استعمال ڪئي. ربي انهي روحانيت کان نفرت ڪندا هيا ۽ صوفي انهن جي دشمني کان بچڻ لاءِ ڪوشان رهندا هيا. پوءِ به اهو "خانقاهي تصوف"، جيئن ان کي سڏيو ويندو هيو، لازماً اهم ضرورت جو پورائو ڪيو هوندو ڇوته اهو ربين جي درسگاهن سان گڏوگڏ وڌندو ويجهندو رهيو تان ته اهو آخرڪار ٻارهين ۽ تيرهين عيسوي صدين دوران نئين يهودي تصوف "قبالا" ۾ شامل ٿي ويو. خانقاهي تصوف جون عاليشان عبارتون جيڪي پنجين ۽ ڇهين عيسوي صدين ۾ بابل ۾ مرتب ڪيون ويون هيون، ڏيکارين ٿيون ته صوفي، جيڪي پنهنجن تجربن بابت خاموش طبع هيا، ربيائي روايت سان مضبوط لاڳاپو محسوس ڪندا هيا، ڇوته انهن ربي اڪيوا، ربي اشماعيل، ۽ ربي يوحانان جهڙا عظيم روحانيت جا هيرو ماڻهو پيدا ڪيا. انهن يهودي جذبي ۾ هڪڙي نئين صورتحال کي ظاهر ڪيو جيئن انهن پنهنجن ماڻهن جي پاران خدا ڏانهن هڪڙي نئين واٽ جي سجاڻپ ڪرائي.

جيئن اسان ڏٺو آهي ته ربين کي ڪجهه شاندار مذهبي تجربا حاصل ٿيل هيا. هڪڙي موقعي تي جڏهن مقدس روح آسمان منجهان باهه جي صورت ۾ ربي يوحانان ۽

ان جي شاگردن مٿان نازل ٿيو تہ ان وقت اهي گهڻو ڪري خدا جي شاهي رُٿ واري سواري لاءِ حزقيل عليہ السلام جي عجيب تصور جي مطلب جي باري ۾ گفتگو ڪري رهيا هيا. رُٿ واري سواري ۽ پراسرار شبيهہ وارو معاملو جيڪا پنهنجي تخت تي ويٺل هئي ۽ حزقيل عليہ السلام ان جي جهلڪ ڏٺي هئي، لڳي ٿو تہ ابتدائي باطني سوچ ويچار جو موضوع رهيو آهي. رُٿ واري سواريءَ جو اپياس گهڻو ڪري تخليقي ڪهاڻي جي تشريح بابت اندازي سان ڳنڍيو ويو هيو. مٿي آسمانن ۾ خدا جي تخت جي باري ۾ اسان وٽ صوفياڻي منزل (رتبي) جي جيڪا ابتدائي معلومات آهي، اها هن روحاني سفر جي زبردست خطرن ڏانهن ڌيان ڇڪائي ٿي:

> اسان جي ربين سيکاريو تہ چار هڪڙي باغ ۾ داخل ٿيا ۽ اهي هي آهن: بن عزائي، بن زوما، اهر ۽ ربي اڪيوا. ربي اڪيوا انهن کي چيو: "جڏهن توهان خالص سنگ مرمر جي پٿرن وٽ پهچو تہ ائين نہ چئجو "پاڻي! پاڻي!" ڇوتہ اهو ٻڌايل آهي: "جيڪو ڪوڙي ڳالهہ ڪندو اهو منهنجي اکين جي آڏو بچي نہ سگهندو." بن عزائي ٽڪ ٻڌي نهاريو ۽ مري ويو. ان بابت صحيفي ۾ آيو: "مالڪ جي نظر ۾ سندس اوليائن جو موت قيمتي آهي." بن زوما ٽڪ ٻڌي نهاريو ۽ چريو ٿي ويو. ان جي باري ۾ صحيفي ۾ ٻڌايل آهي: "ڇا تو ماکي لڌي؟ ايترو گهڻو کاءُ جيترو تنهنجي لاءِ مناسب آهي، نہ تہ تون ان سان ٿوڪجي ويندين ۽ ان جي الٽي (قي) ڪندين." اهر راهہ تان ٿڪي ويو يعني ملحد ٿي ويو. ربي اڪيوا امن واري زندگي گذاري فوت ٿيو. (2)

صرف ربي اڪيوا گهڻو سمجهدار هيو ۽ صوفياڻي طريقي ۾ سلامتي سان بچي ويو. ذهن جي گهرائي جي سفر ۾ زبردست ذاتي خدشا شامل هوندا آهن ڇوتہ ٿي سگهي ٿو تہ اسان جيڪو ڏسون ان کي برداشت ڪرڻ جي قابل نہ هجون. تنهن ڪري سڀني مذهبن ۾ تاڪيد ڪيل آهي تہ صوفياڻو سفر صرف ڪنهن ذات ڏٺي جي رهنمائي ۾ ئي ڪري سگهجي ٿو جيڪو تجربي تي نظر رکندو سالڪ جي مشڪل مرحلن مان گذرڻ ۾ مدد ڪري ۽ انهي ڳالهہ جي پڪ ڪري تہ سالڪ پنهنجي حيثيت کان اڳتي وڌڻ جي ڪوشش نہ ڪري، جيئن ويچارو بن عزائي فوت ٿيو ۽ بن زوما چريو ٿي ويو. سڀئي صوفي عقل ۽ ذهني استحڪام تي اصرار ڪن ٿا. زين مسلڪ وارن ٻڌن جو چوڻ آهي تہ ڪنهن اعصابي مسئلي ۾ شڪار ماڻهوءَ جو پنهنجي علاج لاءِ مراقبو ڪرڻ بيڪار آهي ڇوتہ ان جي ڪري اهو مورڳو وڌيڪ بيمار ٿي ويندو. ڪجهہ يورپي ڪيٿولڪ درويشن (اولياء) جي نرالي ۽ عجيب طور طريقي کي، جن کي صوفي طور مان ڏنو ويندو هيو لازمي طور مختلف صورت سمجهڻ گهرجي. تلمودي بزرگن جي اها پراسرار ڪهاڻي ڏيکاري ٿي تہ يهودي گهڻو شروع کان ئي انهي خطري کان آگاهہ ٿي ويا هيا: تنهن ڪري اهي نوجوان ماڻهن کي قبالا جي رسمن ۾ شامل ڪونہ ڪندا هيا جيستائين اهي پڪا پختا

سمجهدار نہ ٿي وڃن. صوفي کي پنهنجي جنسي صحت مندي جو ثبوت ڏيڻ لاءِ شادي بہ ڪرڻ پوندي هئي.

صوفي کي ستن آسمانن واري سلطنت مان گذري خدا جي تخت تائين پهچڻو هوندو هيو. البت اها هڪڙي تصوراتي سفر جي اڏام هوندي هئي. ان کي ڪڏهن بہ لغوي معنيٰ ۾ ڪونہ ورتو ويو پر هميشہ ذهن جي ڳجهن گوشن ذريعي علامتي سفر سمجهيو ويو. ربي اڪيوا جي "خالص سنگ مرمر جي پٿرن" جي باري ۾ عجيب تنبيهہ انهيءَ رمز ڏانهن اشارو ڪري ٿي تہ صوفيءَ کي پنهنجي روحاني سفر ۾ مختلف اهم لفظ ادا ڪرڻا هوندا آهن. انهن تصورن کي هڪڙي تفصيلي اصول (قاعدي) جي حصي طور ذهن نشين ڪرايو ويندو هيو. اڄ اسان کي خبر آهي تہ بي سُڌي (بي سُرتي) تصور جو هڪڙو ڀرپور ڍڳ آهي. جيڪو خوابن ۾، سودائن ۾ ۽ ڀٽڪيل ذهن ۾ نروار نظر اچي ٿو يا نفسياتي ۽ اعصابي حالتن، مثال طور، مرگهي يا هيجان ۾ ڏسڻ ۾ ايندو آهي. يهودي صوفي اهو تصور ڪونہ ڪندا هيا تہ اهي ڪو "واقعي" آسمانن ۾ اڏري رهيا آهن يا خدا جي محلات ۾ داخل ٿي رهيا آهن. پر مذهبي تصورن کي ترتيب ڏئي رهيا آهن جيڪي سندن ذهنن کي ضابطي ۽ قاعدي واري نمونې ۾ پري ڇڏيندا هيا. انهيءَ ۾ وڏي مهارت ۽ مخصوص مزاج ۽ تربيت گهربل هئي. ان ۾ ساڳي نمونې واري ذهني يڪسوئي گهربل هئي جيڪا زين يا يوگا جي قاعدن ۾ گهربل هوندي آهي، جيڪا معتقد کي شعور جي پيچيده واٽن منجهان پنهنجو رستو ڳولڻ ۾ مدد ڪندي آهي. بابل جي راهب هائي گائون (Hai Gaon)، 939ع کان 1038ع، پنهنجي وقت جي صوفياڻي عمل ذريعي چئن بزرگن جي ڪهاڻي وضاحت سان ٻڌائي. "باغ" خدا جي محلات جي بهشتي ڪمرن ڏانهن روح جي عارفاڻي اڏام جي حوالي ۾ آيو آهي. جيڪو ماڻهو اهڙو تصور ٺاهڻ جو خواهشمند هجي ۽ جيڪڏهن اهو "آسماني شاهي سواري وارو رٿ ۽ مٿي ملائڪن جا ڪمرا ڏسڻ"جي خواهش ڪري ٿو تہ روحاني سفر لازمي طور "عزت وارو" ۽ "مخصوص خوبين سان مالا مال" هوندو. اهو بغير عمل جي واقع ڪونہ ٿيندو. اهڙي ماڻهوءَ کي مخصوص مشقون ڪرڻيون پونديون جيڪي اهي ساڳيون آهن جن تي يوگي ۽ سچي دنيا ۾ گيان پچائيندڙ يا مراقبو ڪندڙ عمل ڪندا آهن:

> "ان کي مقرر ٿيل ڏينهن تائين روزو رکڻو آهي، جڏهن خدا جو حمد ڪندو تہ پاڻ سان سس پس ڪندي پنهنجو منهن زمين ڏانهن ڪيون ان کي پنهنجو مٿو لازمي گوڏن جي وچ ۾ جهلڻو آهي. ان جي نتيجي ۾ اهو پنهنجي دل جي ڳجهن خانن ۾ نهاريندو ۽ ان کي ائين لڳندو ڄڻ ان پنهنجين اکين سان ست ڪمرا ڏٺا، هڪڙي ڪمري کان ٻئي ڪمري ڏانهن انهيءَ لاءِ ويندو تہ اتي وچي ڏسي تہ ڇا ٿو ڏسڻ ۾ اچي." (3)

توڙي جو انهيءَ خانقاهي تصوف جون آڳاٽيون عبارتون ٻي ۽ ٽين عيسوي صدين جون آهن، پر مراقبي واري غوروفڪر جو اهو قسم گهڻو پراڻو آهي. انهيءَ سبب

سينٽ پال هڪڙي دوست جو حوالو ڏئي ٿو "جنهن جو مسيحا سان تعلق هيو" جنهن کي ڪي چوڏهن سال اڳ مٿي ٽئين آسمان تي قابو ڪيو ويو هيو. سينٽ پال کي اندازو نٿي ٿيو تہ ان وجدان جي تشريح ڪئين ڪري پر اهو تسليم ٿي ڪيائين تہ "انسان کي مٿي بهشت ۾ پڪڙيو ويو هيو ۽ اتي اهڙيون ڳالهيون ٻڌائين جن کي نہ انساني ٻوليءَ ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو ۽ نہ وري انساني ٻولي ۾ هيون." (4)

اهي وجدان پنهنجو پاڻ ۾ آخري حدون ڪونهن پر هڪڙي ناقابل بيان مذهبي تجربي جو ذريعو آهن جيڪو عام تصورن کان مٿانهون آهي. اهي صوفي جي ڪنهن خاص مذهبي روايت سان مشروط هوندا. وجد جي مشق ڪندڙ يهودي سٽن آسمانن جا منظر ڏسندو چوتہ ان جو مذهبي تصور انهن مخصوص نشانين سان ڀريل آهي. ٻڌمت وارا گوتم ٻڌ يا گوتم ٻڌ جي پيروڪارن ۾ مختلف عڪس ڏسندا آهن؛ عيسائي ڪنواري مريم رضي الله تعاليٰ عنها جو خيال ذهن ۾ رکندا آهن. وجد جي مشق ڪندڙ انسان لاءِ انهن ذهني منظرن کي حقيقي يا مشاهدي جي علامت ڪان ڪا وٿيڪ شي سمجهڻ غلطي آهي. جيئن تہ تصوراتي خيال گهڻو ڪري هڪڙي مرضياتي حالت آهي، تنهن ڪري انهن علامتن جي تشريح ڪرڻ ۽ سمجهڻ لاءِ ڏيان طلب قابليت ۽ ذهني يڪسوئي گهربل آهي. جيڪي علامتون ذهني يڪسوئي واري مراقبي ۽ باطني تجلين جي مشق دوران پيدا ٿينديون آهن.

ابتدائي يهودي وجدانن ۾ سيني کان گهڻو متنازعہ ۽ نرالو وجدان پنجين عيسوي صدي جي هڪڙي لکت "شيور قوماه" (Shiur Qomah) يعني "بلندي جي پيمائش" ("دي ميئرمينٽ آف دي هائيٽ") ۾ ملي ٿو جنهن ۾ هڪڙي شبيهہ جو ذڪر ٿيل آهن جنهن کي حزقيل عليہ السلام خدا جي تخت تي ويٺل ڏٺو هيو. "بلندي جي پيمائش" ۾ اِن هستي کي "خالق" سڏيو ويو آهي. خدا جي انهي نظاري جي مخصوص وصف جو بنياد گهڻو ڪري "غزل الغزات" جي ان ٽڪري تي آهي جيڪا ربي اڪيوا جي پسنديده بائبلي عبارت هئي. ڪنوار پنهنجي محبوب جو هيئن ذڪر ڪري ٿي:

> "منهنجو محبوب ڳاڙهو ۽ وڻندڙ آهي، هزارن ۾ هڪڙو لڳي ٿو ان جو مٿو سونهري، خالص سونو آهي، ان جا زلف گهنڊيدار ۽ ڪارا چمڪندڙ آهن. ان جون اکيون انهن ڪبوترن جهڙيون آهن جيڪي کير ۾ وهنجي تلاءَ جي ڪپ تي آرام ڪرڻ لاءِ ويٺل هوندا آهن؛ ان جا ڳل خوشبوءِ سان واسيل گلن جون ٽاريون آهن. ان جا چپ گلاب جا گل آهن جن مان موهيندڙ مُرڪ ٽپڪندي رهي ٿي، ان جا هٿ سونا ۽ گول آهن جڻ هيري جي موتين سان جڙيل هجن. ان جو پيٽ عاج جهڙو سفيد ۽ لسو آهي جنهن تي نيلم جا گل ٺهيل هجن. ان جون ٽنگون سنگ مرمر جا ستون آهن." (5)

ڪجھ ماڻهن ان کي خدا جي صفاتي بيان طور ڏٺو: يھودين جي نسلن جي مونجھاري لاءِ "بلندي جي پئمائش" ۾ متي جاٽايل فهرست ۾ خدا جا خاڪا متيون منجھائيندڙ آهن. ذهن مفلوج ٿي وڃي ٿو. بنيادي اڪائي يعني پرسانگ (فرسنگ) 180 ڪرب "آڱرين" جي برابر آهي ۽ هر "آڱر" زمين جي هڪ ڇيڙي کان ٻي ڇيڙي تائين ڦهليل آهي. اهي وڏي جسامت وارا خاڪا متوڦيرائي ڇڏين ٿا، مطلب اهو آهي تہ "بلندي جي پئمائش" ۾ اسان کي اهو پڌائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي تہ خدا جي ماپ ڪرڻ يا ان کي انساني حوالن سان سمجھڻ ممڪن ڪونهي. اهو پڌائڻ جي ڪوشش عملي منصوبي کي خدا جي بالا ۽ برتري جو هڪڙو نئون تجربو مهيا ڪري ٿي. ان ۾ ڪا حيرت جي ڳالھ ڪونهي تہ اڪثر يهودين خدا جي ماپ جي انهن ڪوششن کي گستاخي خيال ڪيو. انهيءَ ڪري "بلنديءَ جي پيمائش" جهڙو ڪتاب اڻ ڄاڻ ماڻهن کان لڪائي رکيو ويو هيو. لاڳاپيل تناظر ۾ ڏٺو وڃي تہ"بلندي جي پئمائش" ڪتاب انهن معتقدن کي ڏيڻو هيو جيڪي پنهنجي روحاني رهبر جي رهنمائي هيٺ سڌي رستي تي هلڻ لاءِ تيار هيا ۽ انهن کي خدا جي افضليت جي هڪڙي نئين بصيرت سان روشناس ڪرائڻو هيو جيڪا سمورن انساني درجن کان مٿانهين آهي. ان کي يقيني طور لغوي معنيٰ ۾ ناهي ونڻو ۽ اها ڪا حتمي ڳجهي معلومات بہ فراهم ڪونہ ٿي ڪري. اها ڳالھ مزاج جو پاڻمرادو جذباتي ردعمل آهي جنهن هيبت ۽ حيرت جو احساس پيدا ڪيو.

"بلندي جي پئمائش" ڪتاب اسان کي خدا جي باطني تصور جي ٻن لازمي جزن سان متعارف ڪرائي ٿو. جيڪي ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ مشترڪ آهن. پهريون تہ اهو لازمي طور تصوراتي آهي: ٻيو تہ اهو بيان کان ٻاهر آهي. ڪتاب ۾ بيان ڪيل تشبيھ خدا جو تصور آهي جنهن کي صوفي پنهنجي اڏام جي انتها تي تخت تي ويٺل ڏسندا آهن. ان خدا جي باري ۾ ڪابہ ڳالھ مڪمل طور تي نجي، محبتي يا حساس ڪونهي. دراصل ان جو تقدس اوپرو آهي. بهرحال، جڏهن صوفي خدا جو ديدار ڪندا آهن تہ تصوف جا صاحب وجد ۾ اچي ڳائڻ شروع ڪندا آهن. اهي راڳ خدا بابت تمام ٿوري معلومات فراهم ڪندا آهن پر اهي هڪڙو زبردست تاثر ڇڏيندا آهن.

> "تقدس جي هڪڙي خوبي طاقت جو هڪڙو معيار هيبت جي خاصيت، پوائتي خاصيت، عظمت جو گڻ، هراس ڪرڻ واري خاصيت، دهشت جي خاصيت۔ خالق جي لبادي جو اهڙو قسم آهي. اسرائيل جو خدا ادونئي (Adonai) جيڪو عروج تي پهتل آهي، اهو پنهنجي جاھ و جلال واري تخت تي اچي ٿو. ان جو لباس اندران ۽ ٻاهران ڇٽيل آهي ۽ پورو ي ھ وھ ي ھ وھ سان پريل آهي. ڪابہ اک ان لباس جو مشاهدو ڪرڻ جي قابل ڪونهي، نہ گوشت پوست واريون اکيون، نہ وري ان جي ٻانهن جون اکيون."(6)

سوال اهو آهي تہ جيڪڏهن اسان يهواھ جي چوغي جي رنگ روپ جو تصور ڪرڻ جي قابل ڪونہ آهيون تہ خدا کي ڏسڻ جو ڪيئن ٿا سوچي سگهون؟

شايد ابتدائي يهودي صوفياڻين لکڻين مان گهڻي مشهور پنجين عيسوي صدي واري لکت "سيفر ييزيراه" (Sefer Yezirah) يعني "تخليق جو ڪتاب" ("دي بوڪ آف ڪريئيشن") آهي. ان ۾ تخليقي سلسلي کي معروضي صورت ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪونهي ڪئي وئي، بيان نڪ جي پڪائي وارو علامتي آهي ۽ خدا کي ٻوليءَ جي ذريعي دنيا کي تخليق ڪندڙ ڏيکاريو ويو آهي، جڻ اهو ڪو ڪتاب لکندو هجي. پر ٻوليءَ کي مڪمل طور تي هٽ نوڪيو بڻايو ويو آهي ۽ تخليق جو پيغام گهڻو واضح ڪونهي. عبراني ٻولي جي هر اکر کي عددي ملهه ڏنو ويو آهي، اکرن کي پاڳ وارن انگن سان ملائيندي، انهن کي اڻ ڪٽ جزن ۾ نئين سر ترتيب ڏيندي، صوفيءَ جو ذهن لفظن جي عام معنائن کان هٽي ويجي ٿو. مقصد صرف عقل کان پاسو ڪرڻ هيو ۽ يهودين کي ياد ڪرائڻو هيو ته لفظ ۽ تصور حقيقت مطلق جو خاڪو پيش نٿا ڪري سگهن. وري، ان جي حيثيتن جي باري ۾ حوصلي مند ٻوليءَ جو تجربو ۽ ان کي هڪڙي غيرلساني لچڪدار شئي ٺاهڻ، خدا جو ڪا ٻي شي هجڻ جو احساس پيدا ڪيو. صوفين ان خدا سان سڌو سنئون گفتگو جي خواهش نٽي ڪئي جنهن جو انهن هڪڙي همدرد دوست يا وڏي جي بجاءِ هڪڙي زبردست مقدس هستي طور تجربو ٿي ڪيو.

خانقاهي تصوف ڪو غيررواجي ڪونه هيو. نبي سڳوري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي لاءِ به ٻڌايو ويو آهي ته بلڪل اهڙو ساڳيو تجربو ڪيو هئائون، جڏهن پاڻ عربستان کان يروشلم ۾ بيت المقدس تائين رات جو سير ڪيائون. ڪين حضرت جبرائيل عليه السلام ننڊ مان اٿاري آسماني گهوڙي (براق) تي سوار ڪرائي وٺي ويو هيو. اتي پهچڻ تي حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت موسيٰ عليه السلام، حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ ٻين نبين سڳورن جي جماعت سندن استقبال ڪيو هيو جن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي نبوت کي تسليم ڪيو. ان کان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ حضرت جبرائيل عليه السلام ستن آسمانن مان گذري معراج وارو سفر ڪيو. هر آسمان تي هڪڙو نبي سڳورو ملاقات لاءِ موجود هيو. آخرڪار رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم الوهي دائري ۾ پهچي ويو. ابتدائي تذڪرا ان آخري منظر جي باري ۾ احترام طور خاموش آهن. البت اهو يقين ڪيو وڃي ٿو ته قرآن شريف جون هيٺيون آيتون ان واقعي جي باري ۾ ذڪر ڪن ٿيون:

> "ان ته اهو جلوو به پيرا ڏٺو. (ٻير جي هڪڙي اهڙي وڻ وٽ جيڪو) اوچي مقام (سدرةالمنتهيٰ) وٽ آهي. ان جي ڀرسان جنت الماويٰ آهي. (۽ اهو نظارو ان وقت ڪيو جڏهن) ٻير کي ان شي ڍڪي رکيو هيو جيڪا شي اهڙي وقت ۾ ڍڪيندي آهي (يعني تجلي) نه ته ان وقت ان جي اک چنهي ۽ نه هيڏي هوڏي ڦري، بيشڪ پنهنجي رب جون وڏيون نشانيون ڏٺائين." (سورت نجم آيت 13 کان 17).

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم خدا جي ذات کي نہ پر ان جي ڪجھہ نشانين کي ڏٺو هيو جن الوهي هستي ڏانهن اشارو ٿي ڪيو: هندومت ۾ ٻير جو وڻ منطقي سوچ جي حد جي علامت آهي. ڪوئي اهڙو طريقو موجود ڪونهي جنهن ۾ خدا جي نظاري جو سوچ ۾ ٻولي جي عام تجربن ۾ ڏيان ڇڪائي سگهجي.

آسمان ڏانهن وڃڻ انساني روح جي وڏ کان وڏ مٿي منزل تائين رسائي جي علامت آهي. روح کي حقيقت مطلق جو دروازو سمجهيو ويندو آهي.

آسمان ڏانهن خيالي تصور واري وڃڻ جو مثال عام آهي. سينٽ آگسٽين اوسٽيا (Ostia) جي مقام تي پنهنجي ماءُ سان گڏ خدا ڏانهن رفعت ڪرڻ جو تجربو ڪيو هيو. جنهن کي ان پلوٽينس جي زباني بيان ڪرايو:

> "اسان جا ذهن خود ازلي هستي ڏانهن پرجوش اڪير سان مٿي کنيا ويا هيا. درجي بدرجي اسان سمورن مادي وجودن ۽ خود آسمان کي بہ پار ڪري وياسين؟ جتان سج. چنڊ ۽ ستارا ڌرتي تي روشن ڪرڻا وجهندا آهن. اندر جي روشني ۽ ڪلام ذريعي اڃان گهٽو اڳتي وياسين ۽ اسان پنهنجي هوش منجهہ اچي وياسين."(7)

آگسٽين جو ذهن بجاءِ ستن آسمانن واري سامي تصورن جي وجود جي عظيم لڙي جي يوناني تصور سان ڀريل هيو. اهو خدا ڏانهن ٻاهرين دائري منجهان لغوي معنيٰ ۾ سفر ڪونہ هيو پر اندروني حقيقت ڏانهن ذهني اوج جو سفر هيو. اها وجداني اڏام ٻاهران کان ڪا ڇاٽايل شي لڳي ٿي، جڏهن اهو چوي ٿو "اسان جا ذهن مٿي کنيا ويا". ائين ڇڻ آگسٽين ۽ ان جي ماءُ مونيڪا خداوندي رحمت کي اطاعت گذاري سان ونڌڙ هيا. پر "ازليٰ هستي" ڏانهن انهيءَ باقاعدي اڏام ۾ سوچ ويچار ڪرڻ جي گنجائش آهي. آسمان ڏانهن سفر يا رفعت جو اهڙو ساڳيو تصور "سائبيريا کان ٽيرا ڊيل فوگو (Tierra del Fuego) ڏانهن" شمائين (Shamans) جي سرمستي وارن تجربن ۾ پڻ ڏٺو ويو آهي، جيئن جوزف ڪئمپبيل ٻڌايو آهي.(8)

رفعت جي علامت ظاهر ڪري ٿي تہ دنياوي ادراڪ گهٽو پوئتي رهجي ويا. آخرڪار جيڪو خدا جو تجربو حاصل ٿئي ٿو اهو قطعي ناقابل بيان آهي، ڇوتہ عام زبان ۾ ايتري اهليت ڪونهي. يهودي صوفي خدا کان سواءِ ٻي ڪنهن بہ شي جو بيان ڪن ٿا پر خدا جو ڪونہ ٿا ڪن. اهي اسان کي خدا جي چوغي، محلات، آسماني درٻار ۽ انساني نظر کان بچڻ لاءِ پاتل نقاب وغيره بابت ٻڌائين ٿا. جيڪي ازلي نموني جو خاڪو پيش ڪن ٿا. جن مسلمانن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جي آسمان ڏانهن اڏام (معراج) تي غور ڪيو آهي اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم طرفان خدا جي آخري ديدار جي مختلف حالت تي زور ڏين ٿا: ٻئي ڳالهيون هيون، انهن خدا کي ڏٺو بہ هيو ۽ نہ بہ ڏٺو هيو.(9) صوفي پنهنجي ذهن ۾ هڪڙو پيرو تصوراتي سلطنت ۾ داخل ٿي وڃي تہ اهو اهڙي نقطي تي پهچي وڃي ٿو جو نہ تصور ۽ نہ تخيل ان کي اڳتي وٺي وڃي سگهن ٿا. آگسٽين ۽ ان جي ماءُ مونيڪا بہ پنهنجي اڏام جي انتها

بابت ايترائي گهڻ ڳالهائيندڙ هيا. ان کي زمان و مڪان ۾ عام علم کان ماورا قرار ڏنائون. انهن خدا لاءِ "ڳالهايو ۾ ڏڙڪيا" ۾ "دل جي پوري حضوري جي هڪڙي لمحي ذريعي ان کي تمام ننڍڙي درجي ۾ ڇهيائون."(10) پوءِ انهن کي عام گفتگو ڏانهن موٽڻو پيو هيو جتي بيان کي آغاز وچ ۾ پڄاڻي آهي:

> "ان موجب اسان چيو: جيڪڏهن ڪنهن تي گناهه جو بوجهه چپ چپات ۾ اچي ڪريو آهي، جيڪڏهن آسمان پاڻ مرادو ڍڪجي ويا آهن ۽ ڪوبه روح پنهنجو پاڻ ڪوبه آواز ڪونه ٿو ڪري ۽ پنهنجي باري ۾ بنا سوچڻ جي پنهنجو پاڻ کي بي مثل ٿو بڻائي، جيڪڏهن تخيل ۾ سمورا خواب ۾ تصور ڪيڏي ڇڏجن، جيڪڏهن سموري ٻولي ۾ هر اڻ جٽادار شي خاموش آهي- ڇوته جيڪڏهن ڪوبه هڪڙو ٻڌندو ته پوءِ اهو جيڪو آهي سڀئي ائين چوندا. 'اسان پنهنجو پاڻ وجود ۾ ڪونه آياسون، اسان کي ان وجود ڏنو جيڪو دائمي بقا جو مقدار آهي.' (Psalm 79:35).... اهو ڪيئن ٿيو اهو تڏهن ٿيو جنهن وقت اسان پنهنجي رسائي کي اڳتي وڌايو ۽ ذهني سگهه جي هڪڙي تجلي ۾ ازلي ڏاهپ حاصل ٿي جيڪا مڙني شين کان مٿي قائم آهي."(11)

اهو هڪڙي شخصي خدا جو صحيح فطري تصور ڪونه هيو: ائين چئجي ته انهن فطري رابطي جي ڪنهن به عام طريقي منجهان "ان جو آواز ڪونه ٻڌو هيو": عام سادي گفتگو ذريعي، ڪنهن ملائڪ جو آواز فطرت يا ڪنهن خواب جي حالت ذريعي. ائين ٿي لڳو ڄڻ انهن اهڙي هستي کي "ڇهيو" هيو جيڪا مڙني شين کان ماورا آهي.(12)

توڙي جو اهڙي قسم جي رفعت ثقافتي رنگ ۾ رنگيل آهي، اها زندگيءَ جي هڪڙي ناقابل ترديد حقيقت لڳي ٿي. بهرحال، اسان ان جي تشريح ڪرڻ پسند ڪيون ٿا، سموري دنيا ۾ ماڻهن تاريخ جي هر دور ۾ اهڙي قسم جي مراقبي جو تجربو ڪيو آهي. وحدانيت پرستن انتهائي ڳوڙهي بصيرت کي "خدا جو ديدار" سڏيو آهي: پلوٽينس ان کي احد جو تجربو خيال ڪيو. ٻڌمت وارن ان کي نرواڻ جو نالو ڏنو اهم نقطو اهو آهي ته اها هڪڙي اهڙي ڳالهه آهي جنهن کي روحاني اهليت جي مالڪ انسانن هميشه پسند ڪيو. خدا جي صوفياڻي تجربي ۾ ڪجهه اهڙيون صفتون رکيل آهن جيڪي سڀني مذهبن ۾ مشترڪ آهن. اهو هڪڙو موضوعي تجربو آهي جنهن ۾ پنهنجي ذات کان ٻاهر ڪنهن معروضي حقيقت جو ادراڪ نه پر داخلي سفر جو عنصر شامل هوندو آهي: اهو سفر ذهن جي تصور ٺاهيندڙ حصي ذريعي ڪيو ويندو آهي، جنهن کي اڪثر "تصور" سڏيو ويندو آهي. آخر ۾ اها اهڙي شي آهي جيڪا صوفي مرد يا عورت سوچي سمجهي پاڻ ۾ پيدا ڪندا آهن: ڪجهه جسماني يا ذهني تجربا حتمي تصور جو نتيجو حاصل ڪندا آهن: اهو هميشه انهن تي بي خيالي ۾ ڪونه ايندو آهي.

آگسٽين ان خيال جو حامل نظر اچي ٿو تہ نوازيل ماڻهو ڪجهہ موقعن تي پنهنجي زندگي ۾ خدا جو ديدار ڪرڻ جي قابل ٿي ويا هيا: ان مثال طور حضرت موسيٰ عليہ السلام ۽ سينٽ پال جو حوالو ڏنو. پوپ گريگوري اعظم (540ع کان 604ع) جيڪو روحاني زندگيءَ سان گڏوگڏ هڪڙو طاقتور پوپ طور تسليم ٿيل اُستاد هيو ان ڳالهہ سان اتفاق ڪونہ ڪيو. اهو ڪو دانشور ڪونہ هيو پر هڪڙي روايتي رومي جي حيثيت ۾ روحانيت بابت ان جو هڪڙو وڏيڪ عملي خيال هيو. ان خدا جي باري ۾ سموري انساني علم جي اڻ چٽائي کي ٻڌائڻ لاءِ جهُڙ، ڌنڌ يا اونداهي جي استعارن کي استعمال ڪيو. ان جو خدا انسانن کان اهڙي ناقابل فهم اونداهي ۾ لڪل هيو جيڪا يوناني عيسائين، مثال طور ڊينيز ۽ نيسا جي گريگوري طرفان تجربو ٿيل اڻ ڄاڻائي جي مقابلي ۾ وڏيڪ تڪليف ڏيندڙ هئي. گريگوري لاءِ خدا هڪڙو پريشان ڪن تجربو هيو. ان اصرار ڪيو تہ خدا تائين پهچڻ مشڪل هيو. اهڙو ڪو پڪو نمونو ڪونهي جنهن سان اسان خدا بابت چڱي ريت ڪجهہ ڳالهائي سگهون. اسان خدا جي باري ۾ ڪجهہ بہ نٿا ڄاڻون. ماڻهن بابت اسان جي ڄاڻ جي بنياد تي اسان ان جي رويي بابت ڪابہ اڳڪٿي نٿا ڪري سگهون: "جڏهن اسان کي احساس ٿي وڃي ٿو تہ اسان ان جي باري ۾ پوريءَ طرح ڪجهہ بہ ڄاڻي نٿا سگهون تہ پوءِ صرف اها حقيقت رهي ٿي تہ اسان خدا متعلق چئون تہ اهو حق آهي."(13) گريگوري مسلسل خدا ڏانهن رسائي جي ڪوشش ۽ تڪليف جي دائري ۾ گهمندو رهي ٿو. مراقبي وارو سڪون ۽ خوشي صرف سخت جدوجهد کان پوءِ چند گهڙين لاءِ حاصل ٿي سگهن ٿا. خدا جي قرب جي نعمت جو مزو چکڻ کان اڳ روح کي ان اونداهي مان ٻاهر نڪرڻ جو رستو ڳولڻو آهي جيڪا ان جي فطري عنصر آهي:

> "اهو پنهنجي ذهن جي اکين کي ان شي تي ٽڪائي نہ رکي سگهندو جيڪا ان اپهري نهار ۾ پنهنجي اندر ۾ ڏٺي آهي، ڇوتہ اهو (روح) پنهنجن عادتن جي ڪري گهرائي ۾ غوطا هڻڻ لاءِ مجبور آهي. اهو انهيءَ دوران ڦٿڪي ٿو ۽ جدوجهد ڪري ٿو ۽ پنهنجو پاڻ کان مٿي وڃڻ جي ڪوشش ڪري ٿو پر پوئتي ڌڪي وڃي ٿو ماندائي سان ساڻو ٿيل، ان جي پنهنجي رواجي اونداهي منجهہ."(14)

خدا تائين صرف "ذهن جي وڏي ڪوشش" کان پوءِ رسائي حاصل ڪري سگهبي جنهن کي ان سان منهن ڏيڻو آهي، جيئن حضرت يعقوب عليہ السلام ملائڪ سان مقابلو ڪيو هيو. خدا ڏانهن ويندڙ رستو گناهہ، لڙڪن ۽ ٿڪاوٽ سان گهيريل هيو. جيئن ئي روح ان ڏانهن وڌڻ جي ڪوشش ڪندو "روح ڪجهہ بہ ڪري ڪونہ سگهندو سواءِ روئڻ جي". خدا لاءِ پنهنجي خواهش جي پيڙا ڪري اهو صرف ڳوڙهن ڳاڙڻ ۾ سڪون لهي ٿو ماندو ٿيل هجڻ ڪري.(15) گريگوري ٻارهين عيسوي صدي تائين اهم روحاني رهبر رهيو. واضح طور تي مغرب خدا کي هڪڙي آزمائش طور ڳولڻ جاري رکيو.

مشرق ۾ خدا جي باري ۾ عيسائي تجربي جي اونده جي بجاءِ نور ذريعي سڃاڻپ ڪرائي پئي وئي. يونانين تصوف جي هڪڙي مختلف شڪل ناهي جيڪا پوري دنيا ۾ پڻ ملي ٿي. ان جو بنياد تخيل يا تصور تي ڪونهي پر ڊينيز طرفان بيان ڪيل خاموش تجربي تي ٻڌل آهي: انهن فطري طور خدا جي مڙني منطقي تصورن کي اهميت ڏني. جيئن نيسا جي گريگوري پنهنجي ڪتاب "گيتن جي گيت تي تبصرو" ("ڪمينٽري آن دي سانگ آف سانگس") ۾ وضاحت ڪئي هئي. "ذهن وسيلي ڇاتل هر تصور انهن لاءِ جيڪي تلاش ڪن ٿا جستجو ۾ هڪڙي رنڊڪ ٿي وڃي ٿو. مراقبي ڪرڻ واري جو مقصد تصورن ۽ سڀني قسم جي خيالن کان ماوراء ٿيڻ هيو ڇوته اهي صرف ڏيان خراب ڪري ٿي سگهيا. ان کان پوءِ اهو حضوري جو هڪڙو مخصوص احساس حاصل ڪري ٿو جيڪو ناقابل بيان ۽ ڪنهن ٻئي شخص سان تعلقات جي سمورن انساني تجربن جي پهچ کان يقيني طور ٻاهر هيو.(16) انهيءَ طرز عمل کي طمانيت يا داخلي خاموشي جو نالو ڏنو ويو. جيئن ته لفظ، خيال ۽ تصور اسان کي صرف طبعي دنيا سان ٻڌي سگهن ٿا تنهن ڪري ذهن کي مراقبي جي طريقن ذريعي پر امن ڪرڻ ضروري آهي ته جيئن ان ۾ انتظار واري خاموشي پيدا ٿي سگهي. ان کان پوءِ ئي اهو حقيقت کي سمجهڻ جي اميد ڪري سگهندو جيڪا ان جي تصور جي دائري ۾ اچڻ واري هر شي کان ماوراء آهي.

هڪڙي ناقابل فهم خدا کي ڄاڻڻ ڪيئن ممڪن هو؟ يونانين انهيءَ تضاد کي گهڻو پسند ٿي ڪيو ۽ داخلي خاموشي دنيا ۾ خدا جي "جوهر" ۽ ان جي "قوتن" يا سرگرمين جي وچ ۾ پراڻي فرق ۾ تبديل ٿي وئي، جنهن اسان کي خدا بابت ڪنهن ڳالهه جو تجربو ڪرڻ جي قابل بڻايو. جيئن ته اسان خدا کي ائين ڪڏهن سڃاڻي (ڄاڻي) نٿا سگهون جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي انهيءَ ڪري اسان عبادت جي دوران جنهن ڳالهه جو تجربو ڪندا آهيون اهو "جوهر" نه پر "قوتون" آهن. انهن کي الوهيت جي شعاعن طور بيان ڪري سگهجي ٿو جيڪي خدا منجهان نڪري دنيا کي روشن ڪن ٿيون، پر اهي شعاعون خود خدا کان اهڙي نموني ۾ الڳ هيون جيئن سج جا ڪرڻا سج کان الڳ هوندا آهن. يونانين اهڙي خدا کي پڌرو ڪيو جيڪو مڪمل طور تي خاموش ۽ ناقابل ادراڪ هيو. سينٽ باسل ٻڌايو هيو: "اهو ان جي ئي عطا ٿيل قوتن ڪري آهي جو اسان پنهنجي خدا کي ڄاڻون ٿا: اسان اهو اقرار ڪونه ٿا ڪيون ته اسان خود "جوهر" جي ويجهو پهچون ٿا. ڇوته ان جون قوتون اسان تي نازل ٿين ٿيون پر ان جو جوهر پهچ کان ڏور رهي ٿو.(17) عهدنامہ عتيق (قديم عهد نامو) ۾ انهيءَ الوهي قوت کي خدا جو جلال سڏيو ويو آهي. جديد عهدنامي ۾ اهو تبور (Tabor) جبل تي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي ذات ۾ جلوه گر ٿيو هيو جڏهن حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي انساني شڪل الوهي شعاعن سان نوراني صورت ۾ تبديل ٿي وئي هئي. هاڻي انهن سموري تخليقي ڪائنات تي غور ڪيو ۽ جيڪي بچي ويا هيا انهن کي ديوتا جو مرتبو ڏنائون. جيستائين لفظ "قوت" جو واسطو آهي، اهو خدا جو هڪڙو سرگرم ۽ سگهارو تصور هيو. جتي مغرب وارن خدا کي

پاڻ کي پنهنجن ازلي صفتن ذريعي سڃاڻپ ڪرائيندي ڏٺو ٿي يعني رحم، عدل، محبت ۽ ڪامل قدرت. اتي يونانين خدا کي پاڻ کي هڪڙي اٽڪت سرگرمي ۾ رسائي جوڳو بڻائيندي ڏٺو ٿي جنهن ۾ خدا ڪنهن نہ ڪنهن نموني ۾ موجود هيو.

انهي مطابق جڏهن اسان عبادت ۾ "قوتن" جو تجربو ڪيون ٿا تہ اسان هڪڙي لحاظ کان خدا سان سڌو سنئون ملاقات ڪري رهيا هوندا آهيون، توڙي جو ناقابل فهم هستي پاڻ لڪل رهي ٿي. داخلي خاموشي جي ماهر ايواگريس پونٽس (Evagrius Pontus) (وفات 399) اصرار ڪيو تہ عبادت ۾ اسان خدا جي جيڪا ڄاڻ حاصل ڪيون ٿا ان جو تصورن ۽ تشبيهن سان ڪنهن بہ قسم جو واسطو ڪونهي، پر خدا جو هڪڙو تڪڙو تجربو آهي. تنهن ڪري داخلي خاموشي اختيار ڪندڙن لاءِ اهو ضروري هيو تہ اهي پنهنجن روحن کي نقابن کان ٻاهر رکن: ان پنهنجن راهبن کي ٻڌايو "جڏهن توهان عبادت ۾ مصروف آهيو تہ پنهنجي اندر ۾ ڪنهن بہ معبود جي عڪس کي شبيهہ نہ ڏيو ۽ پنهنجي ذهن کي ڪنهن حالت جي تاثر مطابق ٺهڻ لاءِ نہ ڇڏيو. ان جي بجاءِ انهن کي گهرجي تہ 'بي جسم هستي' ڏانهن غير مادي نموني ۾ رسائي جي ڪوشش ڪن."[18] ايواگريس هڪڙي قسم جي عيسائي يوگا جي رٽ پيش ڪري رهيو هيو. اهو اولڙي جو ڪو مرحلو ڪونہ هيو. دراصل عبادت جو مطلب سوچ کي ٽانيڪو ڪرڻ هيو.[19] بلڪ اهو خدا جو هڪڙو وجداني ادراڪ هيو. ان مان مڙني شين جي اتحاد جي احساس جو نتيجو نڪرندو بي ڌياني ۽ تنوع، ۽ خودي جي نقصان کان آزادي۔ اهڙو تجربو جيڪو ٻڌ مذهب جهڙن غيروحداني مذهبن ۾ گيان ڌيان ڪندڙ ماڻهن کي حاصل ٿيندڙ تجربي سان ڇتي نموني سان هڪجهڙو آهي. پنهنجي ذهن کي هڪڙي مخصوص طريقي سان پنهنجين خواهشن کان هٽائيندي۔ مثال طور: غرور، لالچ، رنج يا ڪاوڙ جيڪي انهن کي انا ۾ جڪڙي رکن ٿا - داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ پاڻ کي غير معمولي بڻائي ڇڏيندا آهن ۽ جبل تبور تي حضرت عيسيٰ عليہ السلام وانگر ديوتا بڻجي ويندا آهن، جيڪو الوهي قوتن ذريعي شڪل صورت ۾ بدلجي ويو هيو.

ڊيوڊوشس (Diodochus)، جيڪو پنجين عيسوي صدي ۾ فوٽس (Photice) جو بشپ هيو، اصرار ڪيو تہ اها ديوتائي حالت ايندڙ دنيا (آخرت) تائين دير ڪيل ڪونہ هئي پر شعوري طور هن دنيا ۾ بہ تجربو ڪري سگهجي ٿي. ان ذهني يڪسوئي جو هڪڙو طريقو سيکاريو جنهن ۾ ساهہ کڻڻ جو عمل ملوث هيو: جيئن انهن ساهہ اندر ٿي کنيو تہ داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ دعا ٿي ڪئي: "يسوع مسيح، خدا جو پٽ"، ساهہ ٻاهر ڪيڻ دوران ان ورجايو ٿي، "اسان تي رحم ڪر". بعد ۾ داخلي خاموشي اختيار ڪرڻ وارن انهي مشق ۾ سڌارو ڪيو: مراقبو ڪندڙ مٿو ۽ ڪلها جهڪائي ويهندا هيا ۽ پنهنجي دل يا دُن ڏانهن نهاريندا هيا. اهي معمول واري عادت کان گهٽو وڌيڪ آهستي ساهہ کڻندا هيا تہ جيئن پنهنجي ڌيان کي اندر موڙي سگهن. اهو هڪڙو ڏکيو قاعدو هيو جنهن تي ڌيان سان عمل ڪرڻو هيو. اهو ڪنهن قابل ماڻهوءَ جي رهنمائي هيٺ ئي چڱي نموني

سان عمل پيرا ٿي پئي سگهيو. آهستي آهستي، ٻڌمت جي يوگين وانگر، داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ مرد يا عورت محسوس ٿي ڪيوته اهو يا اها ذهني سوچن کي آرام سان هڪڙي پاسي رکي سگهن ٿا. تصوراتي شبيهه جيڪا ذهن کي وڪوڙيون پئي هئي اوجهل ٿي وئي ٿي ۽ انهن پنهنجي عبادت سان مڪمل محويت محسوس ٿي ڪئي. يوناني عيسائين پنهنجي لاءِ اهي ماهراڻا طريقا ڳولي لڌا هيا جيڪي صدين کان مشرقي مذهبن ۾ عمل پيرا هيا. انهن عبادت کي هڪڙي نفسياتي سرگرمي طور ڏٺو جڏهن ته آگستين ۽ گريگوري جهڙن مغربين سوچيو ته عبادت روح کي جسم کان آزادي ڏياري ٿي. مئخسيمس (Maximus) اصرار ڪيو هيو: "سڄو سارو انسان خدا ٿي سگهي ٿو انساني صفتن واري خدا جي عطا سان ديوتا ٿي ويندو.(20) داخلي خاموشي جي مشق ڪرڻ وارو انهيءَ جو قوت ۽ آواز جي هڪڙي لڳاتار آمد طور تجربو ٿي ڪيو جيڪو ايترو طاقتور ۽ زور وجهندڙ هيو جو اهو صرف خدا ئي ٿي سگهيو ٿي. جيئن اسان کي معلوم آهي ته يونانين انهي "ديوتائيت" کي هڪڙي بصيرت طور ٿي ڏٺو جيڪا انسان لاءِ فطري هئي. انهن تبور جبل تي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي بدليل صورت ۾ بشارت ڏني، بلڪل ائين جيئن ٻڌمت وارا گوتم ٻڌ جي تصور سان اتساهيل هيا، جنهن انسانذات جي پوري پوري اصليت حاصل ڪئي هئي. مشرقي قدامت پرست ڪليسائن ۾ نوراني صورت ۾ ظاهر ٿيڻ واري ڏڻ جي ضيافت تمام گهڻي اهميت واري آهي. ان کي "الاهي وجود جو ظهور" سڏيو ويندو آهي، يعني ديدار ڪرائڻ. پنهنجن مغربي پائرن جي برخلاف يونانين ائين ڪونه ٿي سوچيو ته دباءُ، سوڪهڙو ۽ هيڪلائي خدا جي تجربي لاءِ ڪي اٽڪر تمهيدي جزا هيا: اهي بس مونجهارا هيا جن کان پرهيز ڪرڻ لازمي هئي. يونانين وٽ "روح جي اونداهي رات" جو ڪو مسلڪ ڪونه هيو. تمام اثرائتو پهلو گيٿسمين (Gethsemane) ۽ ڪلوري (Calvary) جي بجاءِ تبور (Tabor) هيو.

بهرحال، هرڪو ماڻهو اهي اعليٰ منزلون ماڻي نٿو سگهي پر عام عيسائي انهي صوفياڻي تجربي جي ڪجهه جهلڪ تشبيهن ۾ ڏسي سگهيا ٿي. مغرب ۾ مذهبي ذات سگهاري نموني سان حقيقي روپ وٺندي پئي وئي: انهن تاريخي واقعن کي حضرت عيسيٰ عليہ السلام ۽ درويشن جي زندگين جي خاڪي ۾ پيش ڪيو. بهرحال، بازنطين ۾ تشبيهه کي هن دنيا ۾ ڪنهن شي جي نمائندي جي مطلب ۾ نٿي ورتو ويو پر داخلي خاموشي جي مشق ڪرڻ وارن جي ڪوشش هئي ته جيئن غير صوفين ۾ اتساهه پيدا ڪري سگهجي. جيئن برطانوي مورخ پيٽر برائون وضاحت ڪئي "سموري مشرقي عيسائي دنيا منجهه تشبيهه ۽ تصور هڪٻئي جي تصديق ڪئي. گڏيل تصور جي هڪڙي مرڪزي نقطي ڏانهن ڪجهه ڳوڙهو ڏيان..... انهيءَ ڳالهه کي يقيني بڻايو ته ڇهين عيسوي صدي تائين مافوق الفطرت قوت نيڪ نيڪ خدوخال وٺي ورتا هيا، عام طور بيان ڪيو پئي ويو ته تشبيهه کي هڪڙي اصلي خواب جي معقوليت حاصل آهي.(21) تشبيهون ديندار ماڻهوءَ کي آگاهي ڏيڻ يا معلومات، نظريا يا عقيدا فراهم ڪرڻ

جي مطلب لاءِ ڪونہ هيون. اهي مراقبي ۾ غوروفڪر ڪرڻ لاءِ هڪڙو مرڪز هيون، جيڪي ديندار ماڻهوءَ لاءِ الوهي دنيا ۾ هڪڙي قسم جي دريءَ جو ڪم ڪنديون هيون.

بهرحال، اهي خدا جي بازنطيني تجربي لاءِ ايترو اهم ٿي ويون جو اٺين عيسوي صدي تائين اهي يوناني ڪليسا ۾ جذباتي نظريا تڪرار جو مرڪز ٿي ويا هيا. ماڻهن پڇڻ شروع ٿي ڪيو تہ مصور جڏهن حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي تصوير ٺاهي تہ اهو اصل ۾ ڇاجي منظرڪشي ڪري رهيو هيو. ان جي الوهيت جي تصويرڪشي ڪرڻ ممڪن ڪونہ هيو پر جيڪڏهن مصور اها دعوا ٿي ڪئي تہ اهو صرف حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي انساني روپ جي تصويرڪشي ڪري رهيو هيو تہ ڇا اهو نيسطوريت جو ڏوهي هيو يعني تہ اهو ملحداڻو عقيدو هيس تہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جون انساني ۽ الوهي حالتون الڳ الڳ هيون؟ شبيهن جي مخالفت ڪندڙن (روايت شڪن)شبيهن تي هڪدم بندش وجهڻ گهري پر ٻن ناليوارن راهبن تشبيهن جو دفاع ڪيو: بيت الحم ويجهو مارسباس (Mar Sabbas) جي راهب خاني جي جان دمشقي (656ع کان 747ع) ۽ قسطنطنيہ ويجهو اسٽيوڊوز (Studios) جي راهب خاني جي ٿيوڊور (759ع کان 826ع). انهن دليل پيش ڪيوتہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي تشبيهہ ٺاهڻ کان منع ڪرڻ وارا مخالف غلط آهن. ڇوتہ صورت متائڻ کان پوءِ مادي دنيا ۽ انساني جسم ٻنهي کي الوهي ڏانچو ڏنو ويو هيو ۽ مصور انهي ديوتائي انسانيت جي نئين روپ جي تصويرڪشي ڪري ٿي سگهيو. ائين اهو خدا جي عڪس جي پڻ تصويرڪشي ڪري رهيو هيو ڇوتہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام يعني "لاگوس" خدا جي شبيهہ هيو. خدا کي لفظن ۾ سموئي نٿو سگهجي يا انساني تصورن ۾ يڪجا ڪري نٿو سگهجي پر ان کي مصور جي قلم سان بيان ڪري سگهجي ٿو يا مناجاتن جي علامتي اشارن ڪناين ذريعي واکاڻ ڪري سگهجي ٿي.

يونانين جي مذهب شبيهن تي ايترو انحصار ٿي ڪيو جو 820ع تائين شبيهن جي مخالفت ڪرڻ وارن کي عام خوشامدڙين ذريعي شڪست ٿي وئي هئي. بهرحال، اهو اقرار تہ خدا ڪنهن بہ طريقي ۾ بيان ڪرڻ جهڙو هيو ان مان اهو مطلب ڪونہ هيو تہ ڊينيز جو معذرت وارو نظريو ترڪ ٿي ويو. "گريٽر اپولاجي فار دي هولي اميجز" نالي ڪتاب ۾ راهب نائيسفورس (Nicephoras) دعوا ڪئي تہ شبيهون خدا جي خاموشي جو اظهار ڪندڙ هيون، پنهنجو پاڻ ۾ وجود کان ماوراء هڪڙي پراسرار هستي جي ناقابل بيان حيثيت کي نمايان ڪن ٿيون. لڳاتار ۽ ماٺ ۾ اهي انهي ديني روايت جي مقدس ۽ تمام گهڻي نڪار ۾ خدا جي ٻاجهہ جي واکاڻ ڪن ٿيون.(22) ديندار کي چرچ جي عقيدن ۾ سکيا ڏيڻ ۽ انهن جي پنهنجي مذهب لاءِ واضح خيال ٺاهڻ ۾ مدد ڪرڻ جي بجاءِ، شبيهون انهن کي اسرار جي هڪڙي حالت ۾ رکن ٿيون. انهن مذهبي چترڪارين جي اثر کي بيان ڪندي نائيسفورس ان جي صرف موسيقي جي اثر سان ڀيٽ ڪري سگهيو فنن ۾ جنهن جو اثر ناقابل بيان ۽ ممڪن حد تائين گهڻو سڌو سنئون آهي. جذباتي

احساس ۽ تجربي کي موسيقي ذريعي اهڙي نموني ۾ پچايو ويندو آهي جيڪو لفظن ۽ تصورن کان گوءِ کٽيندڙ آهي. اوڻويهين صدي ۾ والٽرپيٽر (Walter Pater) اقرار ڪيو هيو تہ سموري فن موسيقي جي حالت ڏانهن اتساهيو ٿي. نائين صدي ۾ بازنطين جي يوناني عيسائين دينيات کي شبيهہ نگاري جي حالت ڏانهن اتساهيندڙ عنصر طور ڏٺو. انهن کي محسوس ٿيو تہ منطقي بحثن جي مقابلي ۾ فن جي ڪم ۾ خدا کي وڌيڪ بهتر نموني ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. چوٿين ۽ پنجين صدي جي جذباتي لفاظي وارن عيسائي دينيات جي مناظرن کان پوءِ اهي خدا جي هڪڙي شبيهہ مرتب ڪري رهيا هيا، جيڪا عيسائين جي تصوراتي تجربي تي ٻڌل هئي.

اهو قطعي طور تي قسطنطنيہ ۾ سينٽ مئڪرس (St.Macras) جي ننڍڙي راهب خاني جي مهنت سائمين (Symeon)، 949ع کان 1022ع، طرفان بيان ڪيو ويو جيڪو پوءِ "نئون ديني عالم" جي لقب سان مشهور ٿي ويو. ديني نظرئي جي انهيءَ نئين نموني خدا جي وصف بيان ڪرڻ جي ڪابہ ڪوشش ڪونہ ڪئي. سائمين اصرار ڪيو تہ اهو بي ادبي وارو عمل ٿي ويندو. دراصل خدا جي باري ۾ ڪنهن بہ نموني ۾ ڳالهائڻ جو مطلب اهو آهي تہ "جيڪو ناقابل فهم آهي اهو سمجهڻ لائق آهي."(23) خدا جي نوعيت جي باري ۾ عقلي بحث ڪرڻ جي بجاءِ "نئون دينياتي نظريو" سڌي ۽ ذاتي مذهبي تجربي تي ڀاڙيندڙ هيو. خدا کي ذهن نشيني وارن اصطلاحن ۾ سمجهڻ ناممڪن هيو. انهيءَ مان اهو مطلب نہ ڪرندو تہ خدا بہ ڄڻ ٻين وجودن وانگر ڪو وجود هيو جنهن بابت اسان ڪو خيال ناهي سگهون ٿا. خدا هڪڙو راز هيو. سچو عيسائي اهو هيو جنهن خدا جو شعوري تجربو ڪيو هجي جنهن (خدا) پاڻ کي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي انساني نوراني صورت ۾ ظاهر ڪيو هيو. سائمين پاڻ دنياوي زندگي ترڪ ڪري هڪڙي تجربي ذريعي مراقبي واري زندگي اختيار ڪئي هئي، جيڪو ان ڏانهن آسمان منجهان ايندي لڳو ٿي. شروع ۾ تہ ان کي اندازو ڪونہ هيو تہ ڇاٽي رهيو هيو پر آهستي آهستي ان کي خبر ٿيندي وئي تہ ان جي هيئت تبديل ٿي رهي آهي ۽ اهڙي نور سان ڀرجي ويو جيڪو خود خدا جو نور هيو. اها ڪا اهڙي روشني ڪونہ هئي جنهن جي اسان کي خبر آهي، اهو نور شڪل، صورت ۽ شبيهہ کان ماوراء هيو ۽ صرف عبادت دوران ئي ان جو تجربو وجداني انداز ۾ ٿي سگهيو ٿي.(24) پر اهو اهڙو تجربو ڪونہ هيو جيڪو فقط راهبن ۽ ممتاز طبقي لاءِ مخصوص هجي، انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليہ السلام طرفان اعلان ڪيل بادشاهي خدا سان هڪڙو اتحاد هيو جنهن جو هر ماڻهو جتي ڪٿي تجربو ڪري سگهيو ٿي، آخرت واري حياتي تائين انتظار ڪرڻ کان سواءِ.

تنهن ڪري، سائمين لاءِ خدا ڄاتل ۽ اڻڄاتل هيو ويجهو ۽ پري هيو. "ناقابل بيان معاملن کي رڳو لفظن ذريعي" بيان ڪرڻ واري ناممڪن ڪم لاءِ ڪوشش ڪرڻ جي بجاءِ سائمين پنهنجن راهبن کي تاڪيد ڪيو تہ انهيءَ ڳالهہ تي پنهنجي ذهن کي لڳائين جيڪا سندن پنهنجن روحن ۾ نوراني صورت اختيار ڪندڙ حقيقت طور تجربي ۾

ايندي(25) جيئن خدا پنهنجي هڪڙي ديدار دوران سائمين کي ٻڌايو هيو: "هائو مان خدا آهيان, جيڪو توهان جي سهوليت خاطر انسان ٿيو هيو ۽ ياد رک, مون ئي توکي پيدا ڪيو آهي, جيئن تون ڏسين ٿو ۽ مان توکي خدا بڻائيندس."(26) خدا ڪو خارجي مادي حقيقت ڪونه هيو پر هڪڙي لازمي موضوعي ۽ شخصي بصيرت هيو. تاهم سائمين طرفان خدا بابت ڳالهائڻ کان انڪار ان کي ماضي جي دينياتي نظرين جي بصيرتن کان ناتو ٽوڙڻ لاءِ ڪونه هرڪايو. "نئون دينياتي نظريو" سختي سان ڪليسا جي وڏن پادرين (فادرس) جي تعليمات تي ٻڌل هيو. سائمين پنهنجي "هامس آف ڊوائين لَو" (خدا جي محبت جون مناجاتون) نالي ڪتاب ۾ انسان جي ديوتائي صورت اختيار ڪرڻ واري پراڻي يوناني عقيدي کي بيان ڪيو جيئن اٿاناسيئس ۽ مئخسيمس بيان ڪيو:

> "نور جنهن کي ڪير بہ ڪو نالو نٿو ڏئي سگهي, ڇوتہ اهو بلڪل نالي کان سواءِ آهي. نور ڪيترن ئي نالن وارو ڇوتہ اهو سڀني شين ۾ شامل آهي..... تون پاڻ کي گاهہ ۾ ڪئين ٿو سمائي ڇڏين؟ ناقابل تبديلي ۽ مڪمل ناقابل رسائي حالت کي جاري رکندي, تون استعمال نہ ٿيل گاهہ جي حالت کي ڪيئن ٿو محفوظ رکين؟ "(27)

ان خدا جي, جنهن انهي ڪايا پلٽ تي اثر ٿي ڪيو وصف بيان ڪرڻ اجائي هئي, ڇوتہ اهو ڳالهہ ٻولهہ ۽ بيان ڪرڻ کان ماوراء هيو. تاهم هڪڙي تجربي طور جنهن پنهنجي ڪامليت جي پڇڪڙي ڪرڻ کان سواءِ انسانذات کي ڪامل ٿي ڪيو ۽ اعليٰ شڪل ٿي ڏني, اهو خدا هڪڙي اهڙي حقيقت هئي جنهن تي ڪوئي اختلاف ڪونہ هيو. يونانين خدا جي باري ۾ تثليث ۽ جسم هجڻ جا نظريا قائم ڪيا هيا, جن انهن کي ٻين وحدانيت پرستن کان الڳ ڪري ڇڏيو, پوءِ بہ انهن جي صوفين جو اصل تجربو مسلمانن ۽ يهودين سان گهڻو هڪجهڙو (مشترڪ) هيو.

توڙي جو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم بنيادي طور تي هڪڙو انصاف وارو معاشرو قائم ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا, پر رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم پاڻ ۽ سندن ڪجهہ اصحابي صوفياڻي طبيعت ڏانهن لاڙو رکندڙ هيا ۽ مسلمانن جلدئي پنهنجي هڪڙي امتيازي صوفياڻي روايت جوڙي ڇڏي هئي. اٺين ۽ نائين صدي دوران ٻين فرقن سان گڏوگڏ اسلام جي هڪڙي خانقاهي صورت بہ نهي, درباري دولت ۽ شروعاتي امت واري تقوا جي فقدان جي متعلق خانقاهي پير ۽ درويش بہ ايترا فڪرمند هيا جيترا معتزلي ۽ شيعا فڪرمند هيا. انهن مديني جي ابتدائي مسلمانن واري سادگي اپنائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ کهري اُن, جنهن کي عربي ۾ "صوف" چئبو آهي, مان ٺهيل ڪپڙي جو لباس پائڻ لڳا جيڪو انهن جي خيال ۾ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جو پسنديده لباس هيو. نتيجي ۾ انهن کي صوفي ڪوٺجڻ لڳو. انهن جي تقويٰ ۽ ديناري ڪري سماجي انصاف نهايت اهميت وارو ٿي ويو جيئن هڪڙي فرينچ ڏاهي لوئس مئسِگنين (Louis Massignion) وضاحت ڪئي آهي:

"صوفيائي دعوت سماجي ناانصافين خلاف ضمير جي داخلي بغاوت جو نتيجو ۽ هڪڙو قاعدو آهي. نه صرف ٻين جي ناانصافين خلاف پر ابتدائي طور ۽ خاص طور تي خود پنهنجين ڪوتاهين خلاف پڻ، ڪنهن به قيمت تي داخلي پاڪائي ذريعي خدا کي ڳولڻ لاءِ شديد خواهش سان." (28)

شروع ۾ صوفين کي ٻين فرقن سان گهٽي هڪجهڙائي هئي. انهيءَ ڪري عظيم عقليت پسند معتزلي رهنما واصل بن عطا (وفات 748ع) مديني جي درويش حسن بصري رضي الله تعاليٰ عنه (وفات 728ع) جو شاگرد رهيو هيو. حسن بصري رضي الله تعاليٰ عنه کي عظيم صوفي درويش هجڻ جي ميجتا مليل آهي.

عالمن اسلام کي اڪيلو حقيقي ۽ سچو مذهب قرار ڏئي ان کي ٻين مذهبن کان ٻري ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو هيو. پر صوفي حضرات جي اڪثريت سيني سڌي رستي وارن مذهبن جي اتحاد جي قرآني نظرئي تي عمل پيرا رهي. مثال طور، اڪثر صوفين حضرت عيسيٰ عليه السلام جو احترام داخلي زندگي جي پيغمبر طور ڪيو. مورڳو ڪن ته ڪلمي شريف ۾ به تبديلي ڪئي ۽ هيئن پڙهڻ لڳا: "لااله الا الله عيسيٰ روح الله" جيڪو اصولي طور صحي هيو پر ارادتن اشتعال ڏيارڻ واري عملي ڪوشش هئي. جتي قرآن شريف عدل واري خدا جو ذڪر ڪري ٿو جيڪو خوف ۽ هيبت جوبه احساس ڏياري ٿو اتي صوفي درويش عورت حضرت رابعه بصري رضي الله تعاليٰ عنها (وفات 801ع) خدا جي محبت جي ڳالهه اهڙي انداز ۾ ڪئي جيڪا عيسائين کي بلڪل اوپري نه لڳي.

"توسان مان ٻن طريقن سان محبت ڪيان ٿو: خودغرضي سان، ۽ ٻيو جيئن تون جنهن احترام جو مستحق آهين. اهو مطلبي پيار آهي ته هر پساهه سان تنهنجي باري ۾ سوچڻ کان سواءِ رهان. اهو خالص پيار آهي جڏهن تون منهنجي عاجزي واري نهار تان پردو هٽائي ٿو ڇڏين. هِن يا هُن ۾ منهنجي واڪاڻ ڪونهي: ٻنهي ۾ تنهنجي واڪاڻ آهي، مان ڄاڻان ٿو." (29)

مٿين دعا حضرت رابعه بصري رضي الله تعاليٰ عنها جي هن دعا سان مڪمل هڪجهڙائي رکي ٿي: "اي مالڪ! جيڪڏهن مان دوزخ جي خوف کان تنهنجي عبادت ڪيان ته مون کي دوزخ ۾ ساڙ ۽ جيڪڏهن مان جنت جي لالچ ۾ تنهنجي عبادت ڪيان ته مون کي جنت نصيب نه ڪر. پر جيڪڏهن مان تنهنجي عبادت تنهنجي رضا لاءِ ڪيان ته مون کي پنهنجي دائمي عطا کان ڪڏهن به محروم نه ڪجان!" (30)

خدا جي محبت تَصَوّف جو امتيازي نشان ٿي ويو. صوفين تي مشرق قريب جي عيسائي درويشن جو چاهي اثر ٿيو هجي، پر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو اُثر زياده زور وارو ثابت ٿيو. انهن خدا جو بلڪل اهڙو ئي تجربو ڪرڻ جي اميد رکي جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي ٿيندو هيو جڏهن سندن مٿان وحي نازل ٿيندي هئي. فطري طور مسلمان ان جي آسمان ڏانهن معراج واري سفر کان پڻ متاثر ٿيل هيا، جيڪو خداجي لاءِ انهن جي پنهنجي تجربي جو مثالي نمونو ٿي ويو.

صوفين اهڙا اصول ۽ قاعدا پڻ ٺاهيا جن سڄي دنيا جي صوفين کي شعور جي هڪڙي متبادل حالت حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڪئي. صوفين اسلامي ٿنڀن جي بنيادي ضرورتن ۾ روزا رکڻ، رات جو اوجاڳو ڪرڻ ۽ الله پاڪ جي نالن جو ورد ڪرڻ بہ شامل ڪري ڇڏيو. انهن مشقن جو نتيجو ڪڏهن ڪڏهن اهڙي صورت ۾ نڪتو جيڪو ٽڙيل ۽ بي لغام لڳندو هيو ۽ اهڙن صوفين کي "مجذوب" سمجهيو ويندو هيو. انهن مان پهريون صوفي حضرت بايزيد بسطامي (وفات 874ع) هيو جنهن حضرت رابعہ بصري رضي الله تعاليٰ عنها وانگر خدا تائين پهچڻ لاءِ محبت جو رستو اختيار ڪيو. ان جو ايمان هيو تہ خدا جي خوشنودي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش اهڙي طرح ڪرڻ گهرجي جهڙي دنياوي پيار جي معاملي ۾ محبوب کي خوش رکڻ لاءِ ڪئي ويندي آهي، پنهنجون ضرورتون ۽ خواهشون قربان ڪندي تہ جيئن محبوب سان هڪ ٿي وڃجي. تاهم انهيءَ منزل کي ماڻڻ لاءِ ان جيڪي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ وارا اصول اختيار ڪيا اهي ان کي خدا جي ان شخصي نظرئي کان پري کڻي ويا. پنهنجي ذات جي گهراين ۾ پهچڻ کان پوءِ ان محسوس ڪيو تہ خدا ۽ ان جي پنهنجي ذات جي وچ ۾ ڪوئي پردو حائل ڪونهي؛ بلڪ هر شئي جنهن کي ان پنهنجي ذات ٿي سمجهيو لڳي ٿي تہ تحليل ٿي وئي آهي:

> "مون مٿي الله ڏانهن سچي نظر سان نهاريو ۽ ان کي عرض ڪيو: "اهو ڪير آهي؟" ان فرمايو "اهو نہ مان آهيان ۽ نہ مون کان سواءِ ڪو ٻيو آهي. دنيا ۾ ڪوبہ خدا ڪونهي سواءِ منهنجي" پوءِ ان مونکي منهنجي اصلي حالت مان تبديل ڪري پنهنجي خودي ۾ ڍالي ڇڏيو. پوءِ مون ان سان ان جي زبان سان حال اوريو عرض ڪيو: "توسان هجڻ مون تي ڪيئن ٿو ٺهڪي؟" ان فرمايو "مان تو منجهان آهيان".(31)

تاهم اهو انسانذات لاءِ ڪو اوپرو "بيروني" اجنبي معبود ڪونہ هيو: معلوم اهو ٿيو تہ خدا باطني طور تي نفس سان مشابهت رکندڙ هيو. ان ۾ باقاعده فنا جي نتيجي ۾ هڪڙي زياده وڏي ۽ ناقابل بيان حقيقت ۾ جذب ٿيڻ جو احساس پيدا ٿيو. "فنا" جي اها حالت صوفياڻي نظرئي ۾ بنيادي حيثيت اختيار ڪري وئي. بايزيدبسطامي رحمت الله تعاليٰ عليہ ڪلمي شريف جي مڪمل طور تي اهڙي نموني ۾ نئين تشريح ڪئي جنهن کي گستاخي وارو قرار ڏئي پئي سگهيو ليڪن ڪيترن ئي مسلمانن ان کي قرآن شريف ۾ بيان ڪيل اسلام جي معتبر تجربي طور تسليم ڪري ورتو.

ٻيا صوفي جن کي "سنجيده" چيو ويندو هيو انهن ڪجهہ گهٽ مجذوبيت واري روحانيت کي ترجيح ڏني. حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليہ (وفات 910ع)، جنهن اسلامي تصوف جي سموري مستقبل جو ڍانچو ترتيب ڏنو کي يقين هيو تہ بايزيد بسطامي واري انتها پسندي خطرناڪ ٿي سگهي ٿي. ان تعليم ڏني تہ فنا کان پوءِ بقا حاصل ڪرڻ ضروري آهي يعني هڪڙي ترقي يافتہ ذات ڏانهن واپس موٽڻ. خدا سان اتحاد اسان جي فطري صلاحيتن کي تباهہ ڪرڻ جي بجاءِ انهن جي تڪميل ڪندو

آهي: خدا کي پنهنجي دل ۾ وسائڻ لاءِ ذاتي انا کي ختم ڪرڻ وارو صوفي خود شناسي ۽ پاڻ تي ضابطو ڪرڻ جو وڏيڪ عظيم تجربو ڪندو آهي. اهو هڪڙو وڏيڪ مڪمل انسان ٿي ويندو آهي. تنهن ڪري جڏهن اهي فنا ۽ بقا جو تجربو ڪندا هيا ته صوفي اهڙي حالت حاصل ڪندا هيا جنهن کي يوناني عيسائي ”معبوديت“ چوندا هيا. حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليه صوفي جي سموري جاکوڙ کي انسان جي تخليق ٿيڻ واري ڏينهن جي حالت ۾ واپسي طور تصور ڪيو: اهو ان آدرشي انساني حالت ڏانهن موٽي رهيو هيو جنهن جو خدا ارادو ڪيو هيو. اهو پنهنجي هستي جي ماخذ ڏانهن به واپس موٽي رهيو هيو. علحدگي ۽ اجنبيت جو تجربو صوفي لاءِ به ايتري مرڪزي حيثيت رکندو هيو جيتري افلاطوني يا غناسطي تجربي لاءِ. اهو انهي ”علحدگي“ سان غير مشابهت ڪونهي جنهن بابت اڄوڪي دور ۾ فريوڊيني (Freudians) ۽ ڪليني (Kleinians) ڳالهه ڪن ٿا. توڙي جو نفسياتي ماهر ان جي نسبت غيرموحداڻي ذريعي ڏانهن ڏين ٿا. حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليه تعليم ڏني ته هڪڙي پيرومرشد جي نگراني هيٺ منظم ۽ محتاط جستجو جي ذريعي ڪوئي به مسلمان خدا سان ٻيهر متحد ٿي سگهي ٿو ۽ خدا جي بروقت ديدار جو احساس حاصل ڪري سگهندو جنهن جو ان، جيئن قرآن شريف ۾ اچي ٿو تڏهن تجربو ڪيو هيو جڏهن ان کي حضرت آدم عليه السلام جي پٺيءَ مان پيدا ڪيو ويو هيو. ان حالت ۾ ڏک ۽ علحدگي جو خاتمو ٿي ويندو آهي ۽ زياده عميق ذات سان يڪجائي جو احساس حاصل ٿيندو آهي. خدا ڪو الڳ ٿلڳ، خارجي حقيقت ۽ قاضي ڪونه هيو پر ڪنهن حد تائين هر شخص جي وجود جي بنياد سان گڏ:

> ”اي مالڪ، مون هاڻي ڄاتي ورتو آهي، منهنجي دل ۾ ڪنهن جو ديرو آهي: راز ۾، دنيا کان الڳ، منهنجي زبان منهنجي معبود سان ڳالهايو آهي. سو هڪڙي نموني ۾ اسان متحد آهيون، ۽ هڪ آهيون: پوءِ به ٻي صورت ۾ جدائي اسان جي ازلي حيثيت آهي. توڙي جو منهنجي ڳوڙهي نهار کان گهري جلال ۽ عظمت تنهنجي چهري کي لڪائي ڇڏيو آهي، وجداني ۽ عجيب رحمت ۾ مان توکي منهنجي اندر کي ڇهندو محسوس ڪيان ٿو.“ (32)

اتحاد يا وصل تي اصرار توحيد جي قرآني تصور جي ياد ڏياري ٿو: پنهنجي منتشر ذات کي گڏ ڪندي صوفي پنهنجي ذاتي يڪجائي ۾ الوهي حضوري جو تجربو ڪندو هو.

حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليه تصوف جي خطرن کان چڱي طرح آگاهه هيو. پيرومرشد جي هدايت ۽ صوفين جي ذکي تربيت تي عمل نه ڪرڻ وارا ماڻهو آساني سان صوفياڻي سرمستي جو مفهوم غلط وٺي گمراهه ٿي سگهيا ٿي ۽ جڏهن صوفي اهو چيو ٿي ته مان خدا سان هڪ آهيان ته ان جي اصل مطلب جو به عام خيال وٺي ٿي سگهيا. سمجهه کان ڇڙهيل دعوائون، جيڪي بايزيد بسطامي رحمت الله تعاليٰ عليه به

ڪيون ٿي، يقيني طور حڪومت جي ڪاوڙ پڙڪائي ٿي ڇڏي. صوفي ازم انهي ابتدائي مرحلي ۾ ڪافي حد تائين هڪڙي اقليتي تحريڪ هئي ۽ عالم گهڻو ڪري ان کي هڪڙو غير معتبر اجتهاد سمجهندا هيا. بهرحال، حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليه جي مشهور شاگرد حسين بن منصور حلاج سيني احتياطن کي ٽڏي ڇڏيو ۽ پنهنجي صوفياڻي نظرئي کي جان جو نذرانو ڏنو. اهو عراق جي گهٽين ۾ گهمندي ڦرندي خلافت جو تختو اونڌو ڪرڻ ۽ هڪڙي نئين سماجي نظام کي قائم ڪرڻ جي تبليغ ڪندو رهندو هيو. حڪومت وارن ان کي قيد ڪيو ۽ پنهنجي هيرو حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر سوليءَ تي لٽڪي ويو. پنهنجي سرمستيءَ واري حالت ۾ الحلاج وڏي واڪي رڙ ڪئي: "اناالحق." انجيل مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام به صليب تي چڙهڻ وقت ساڳي ڳالهه چئي هئي. ان چيو هيو ته مان رستو سچائي ۽ زندگي آهيان. قرآن شريف ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ خدا جي تجسيم جي عيسائي عقيدي کي گستاخي وارو عمل چئي وري وري مسترد ڪيو ويو آهي، انهيءَ ڪري الحلاج جو نعرو "اناالحق" ٻڌي مسلمانن جو ششدر ٿي وڃڻ ڪا عجيب ڳالهه ڪونه هئي. "الحق" خدا جي نالن مان هڪڙو نالو آهي ۽ ڪنهن به فاني هستي طرفان پنهنجي لاءِ اهو صفاتي نالو استعمال ڪرڻ شرڪ آهي. الحلاج خدا سان اتحاد واري حالت جي پنهنجي احساس کي بيان ڪري رهيو هيو. جيڪو ايترو ويجهو هيو جو اهو سڃاڻپ وانگر محسوس ٿيو. جيئن ان پنهنجي هڪڙي نظم ۾ چيو:

> "مان اهو آهيان جنهن سان مان محبت ڪيان ٿو ۽ اهو جنهن سان مان محبت ڪيان ٿو مان آهيان: اسان هڪڙي بدن ۾ رهڻ وارا ٻه روح آهيون. جيڪڏهن توهان مون کي ڏسو ٿا ته توهان ان کي ڏسي رهيا آهيو ۽ جيڪڏهن توهان ان کي ڏٺو ته توهان اسان ٻنهي کي ڏٺو."(33)

اهو فناء ذات ۽ خدا سان متحد هجڻ جو جرئت منداڻو اظهار هيو جنهن کي ان جي اُستاد حضرت جنيد بغدادي رحمت الله تعاليٰ عليه فنا سڏيو هيو. الحلاج تي جڏهن ڪفر ۽ شرڪ جو الزام هنيو ويو ته ان مڃڻ کان انڪار ڪيو ۽ شهادت جو موت قبول ڪيائين.

> الحلاج کي جڏهن سوليءَ تي لٽڪائڻ لاءِ صليب وٽ وٺي آيا ۽ سولي ۽ ميخن کي ڏٺائين ته ماڻهن ڏانهن ڏٺائين ۽ هڪڙي دعا پڙهيائين جنهن جي هنن لفظن سان پڇاڻي ڪيائين: "هي تنهنجا ٻانها جيڪي مون کي مارڻ لاءِ گڏ ٿيا آهن، تنهنجي دين جي جذبي ۾ ۽ تنهنجي رضا حاصل ڪرڻ جي خواهش ۾، انهن کي معاف ڪر. اي مالڪ، ۽ انهن تي رحم ڪر. ڇوته سچ اهو آهي ته جيڪڏهن تون انهن تي اهو ظاهر ڪرين ها جيڪو تو مون تي ظاهر ڪيو آهي ته اهي ائين ڪونه ڪن ها جيڪو انهن ڪيو آهي؛ ۽ جيڪڏهن تون مون کان اهو سڀ ڪجهه لڪائين ها جيڪو تو انهن جي نظرن کان

اوجهل رکيو آهي تہ مان انهي پيڙا مان ڪونہ گذران ها. تنهنجي ئي
ساراهہ ڪيان ٿو جيڪو بہ تون ڪرين ٿو ۽ تنهنجو حمد بيان
ڪيان ٿو جيڪا بہ تنهنجي رضا هجي. "(34)

الحلاج جو نعرو "اناالحق" ظاهر ڪري ٿو تہ صوفين جو خدا معروضي نہ پر نهايت موضوعي حقيقت هيو. بعد ۾ امام غزالي رحمت الله تعاليٰ عليہ دليل ڏنو تہ ان ڪفر ڪونہ ڪيو هيو صرف هڪڙي اهڙي باطني ڪيفيت جي دعوا ڪرڻ جي بيوقوفي ڪئي هئي جيڪا نئين سيکڙاٽ لاءِ گمراهي جو سبب ٿي سگهي ٿي. جيئن الله کان سواءِ ڪوبہ عبادت جي لائق ڪونهي، جيئن ڪلمي شريف ۾ آهي، تنهن ڪري سمورا انسان بنيادي طور تي الوهي آهن. قرآن شريف ۾ ذڪر ڪيل آهي تہ الله حضرت آدم عليہ السلام کي پنهنجي شبيهہ تي تخليق ڪيو تہ جيئن اهو پاڻ کي آشڪار ڪري سگهي.(35) اهو ئي سبب هيو جو الله تعاليٰ ملائڪن کي حڪم ڪيو تہ پهرين انسان کي سجدو ۽ تعظيم ڪن. عيسائين اهو فرض ڪري وٺڻ جي غلطي ڪئي هئي تہ خدا جي سموري الوهيت بس هڪڙي ئي انسان ۾ سمائجي وئي هئي، صوفين اعتراض ڪيو. صوفي جنهن خدا جو پنهنجو اصلي ديدار وري حاصل ڪري ورتو هيو ان پنهنجي اندر منجهہ الوهي عڪس کي وري ڳولي ورتو هيو جيئن انسان جي تخليق جي پهرين ڏينهن تي واقع ٿيو هيو. صوفين جي هڪڙي پسنديده حديث قدسي ۾ ڄاڻايل آهي تہ الله مسلمانن کي پنهنجي ايترو قريب ڪري ٿو جو لڳي ٿو تہ اهو پنهنجي هرهڪ ڀانهي ۾ سمائجي ويو آهي "جڏهن مان ان سان پيار ڪندو آهيان، مان ان جا ڪن ٿيندو آهيان جن سان اهو ٻڌندو آهي، ان جون اکيون جن سان اهو ڏسندو آهي، ان جا هٿ جن سان اهو وٺندو آهي ۽ ان جا پير جن سان اهو گهمندو آهي."

الحلاج جي ڪهاڻي صوفي ۽ مذهبي حڪومت جي وچ ۾ دشمني کي ظاهر ڪري ٿي، جن وٽ خدا جو مختلف عقيدو آهي. صوفي جي لاءِ الهام ان جي پنهنجي روح اندر ظاهر ٿيڻ وارو هڪڙو واقعو آهي، جڏهن تہ عالمن جهڙن روايت پسند ماڻهن جي نظر ۾ الهام هڪڙو اهڙو واقعو آهي جيڪو ماضي (تقدير) ۾ اڳواٽ مقرر ٿيل هيو. بهرحال، اسان کي معلوم آهي تہ ٻارهين صدي دوران ابن سينا ۽ امام غزالي جهڙن مسلمان مفڪرن خود محسوس ڪيو هيو تہ خدا جي باري ۾ معروضي بيان غير تسلي بخش هيا ۽ انهن تصوف ڏانهن لاڙو ڪيو هيو. امام غزالي رحمت الله تعاليٰ عليہ تصوف کي اقتدار ڏيڻ لاءِ قابل قبول بڻايو ۽ ظاهر ڪيو تہ اهو اسلامي روحانيت جي معتبر ترين صورت آهي.

ٻارهين صدي دوران ايراني فلاسفر يحيٰ سهروردي ۽ اسپين ڄائي معيدالدين ابن عربي اسلامي فلسفي کي مستقل نموني ۾ تصوف سان ڳنڍائي صوفين جي تجربي ۾ آيل خدا کي اسلامي سلطنت جي گهڻن ئي علائقن ۾ مقبول ڪرائي ڇڏيو. بهرحال، الحلاج وانگر سهروردي کي بہ عالمن نامعلوم سببن جي بنياد تي 1911ع ۾ حلب (اليپو) جي مقام تي موت جي سزا ڏني. ان "مشرقي" مذهب کي اسلام سان ڳنڍڻ جي ڪم کي پنهنجي

زندگيءَ جو مقصد ٻڌايو ۽ ائين ابن سينا طرفان شروع ڪيل منصوبي کي مڪمل ڪيائين. ان دعوا ڪئي تہ قديم زماني ۾ سڀني اوليائن هڪڙي ئي مذهب جي پرچار ڪئي هئي. شروع ۾ اهو هرميس (Hermes) تي نازل ٿيو هيو (جنهن لاءِ سهروردي ٻڌايو تہ اهو قرآن ۾ ذڪر ٿيل حضرت ادريس عليہ السلام يا بائيبل وارو حضرت نوح عليہ السلام هيو). يونان ۾ ان جي تبليغ افلاطون ۽ فيثاغورث ذريعي ٿي هئي، جڏهن تہ مشرق وسطيٰ ۾ مجوسي زرتشت ذريعي. البت ارسطو کان پوءِ زياده محدود عقلي ۽ دانشوراڻي سوچ واري فلسفي ان کي مبهم ٻڌائي ڇڏيو پر اهو باطني طور تي هڪڙي کان ٻئي ولي تائين منتقل ٿيندو رهيو ۽ آخرڪار بايزيد بسطامي ۽ الحلاج جي ذريعي خود سهروردي تائين پهتو هيو. اهو فلسفو صوفياڻو ۽ تصوراتي هيو پر ان ۾ منطق کي ترڪ ڪرڻ وارو رويو شامل ڪونہ هيو. سهروردي عقلي طور الفارابي وانگر ڪٽر هيو پر سچائي تائين پهچڻ لاءِ وجدان جي اهميت تي پڻ زور ڏنائين. جيئن قرآن شريف ۾ تعليم ڏني وئي آهي تہ مڙني سچائين جو ماخذ خدا آهي ۽ ان کي هر ان جاءِ تي ڳولڻ گهرجي جتي اهو ملي سگهندو هجي. انهيءَ مطابق اهو وحدانيت پرستي جي روايت سان گڏ بت پرستي ۽ زرتشتي ۾ بہ ملي سگهيو ٿي. تفرقي بازي جي شڪار عقيدن واري مذهب جي برخلاف تصوف اڪثر دعويٰ ڪئي تہ خدا تائين پهچڻ جون واٽون ايترين ئي آهن جيترو ماڻهن جو تعداد آهي. خاص طور تي تصوف ٻين جي عقيدي جي لاءِ هڪڙي غير معمولي رواداري جو مظاهرو ڪيو.

سهروردي کي عام طور تي شيخ الاشراق چيو ويندو آهي. يونانين وانگر ان بہ خدا جو تجربو نور جي صورت ۾ ڪيو. عربي ۾ اشراق جو مطلب اوڀر کان سج اڀرڻ وقت ظاهر ٿيندڙ پهرين روشني سان گڏوگڏ روشن خيالي بہ آهي: تنهن ڪري اوڀر هڪڙو جاگرافيائي علائقو ڪونهي پر نور ۽ توانائي جو ذريعو آهي. تنهن ڪري سهروردي جي اشراقي نظرئي جي مطابق انسان هن دنيا جي تاريڪين جي ڪري پنهنجي اصل کي نظرن کان اوجهل ڪري چڪا آهن ۽ پنهنجي اولين ماڳ ڏانهن موٽڻ جا خواهشمند آهن. سهروري دعوا ڪئي تہ ان جو فلسفو مسلمانن کي پنهنجي درست منزل ڳولڻ ۽ تصور جي ذريعي پنهنجي اندر ۾ موجود ازلي ذاهپ کي صاف ڪرڻ ۾ مدد ڏيندو.

سهروردي جو نهايت پيچيدو فلسفاڻو نظام دنيا جي مڙني مذهبي بصيرتن کي هڪڙي روحاني مذهب ۾ ملائڻ جي ڪوشش هئي. سچ جتي بہ ملي ان کي حاصل ڪرڻ ضروري هيو. نتيجي ۾ ان جي فلسفي اسلام کان اڳ واري ايراني علم ڪائنات کي افلاطوني سياراتي نظام ۽ نوافلاطوني نظريہ صدور سان گڏائي ڇڏيو. ان وقت تائين ڪنهن بہ فيلسوف ايترا گهڻا حوالا قرآن شريف مان ڪونہ ڏنا هيا. جڏهن ان ڪائنات تي بحث ڪيو تہ سهروردي ڪائنات جي طبعي اصليتن جي باري ۾ بيان ڪرڻ لاءِ دلچسپي ڪونہ ورتي رهيو هيو. پنهنجي مشهور زمانہ ڪتاب "حڪمت الاشراق" ۾ سهروردي فزڪس ۽ فطري سائنس جي مسئلن تي غور ڪرڻ سان شروعات ڪئي، پر

اها صرف ان جي ڪم جي صوفياڻي حصي لاءِ هڪڙي تمهيد هئي. ابن سينا وانگر اهو بہ فلسفي جي مڪمل عقلي ۽ معروضي جائزي سان مطمئن ڪونہ هيو. توڙي جو ان مجيو ٿي تہ ڪامل حقيقت جي وجداني ادراڪ ۾ منطقي ۽ مابعدالطبعياتي خيال پنهنجي حيثيت رکن ٿا. ان جي راءِ مطابق سچو ولي بنهي فلسفي ۽ تصوف ۾ اڳيرو هوندو. سدائين اهڙا اولياء هن دنيا ۾ رهندا آيا آهن. هڪڙي طريقي ۾ اها ڳالهہ شيعن جي امامت واري نظرئي سان گهڻو ويجهو هئي. سهروردي مجيو ٿي اهو روحاني اڳواڻ سچو قطب تارو هيو جنهن جي موجودگي ڪان سواءِ هي دنيا قائم رهي نٿي سگهي. توڙي جو اهو پردي ۾ لڪل رهي. سهروردي واري اشراقي تصوف تي اجا تائين ايران ۾ عمل ڪيو وڃي ٿو. اهو هڪڙو باطني طريقو آهي انهيءَ ڪري نہ تہ اهو ڪو مخصوص نوعيت جو آهي پر انهيءَ ڪري جو ان ۾ اسماعيلين ۽ صوفين طرفان عمل پيرا ٿيندڙ هڪڙي قسم جي روحاني ۽ تصوراتي تربيت گهربل آهي.

شايد. يونانين اهو خيال ظاهر ڪيو هجي تہ سهروردي جو طريقو "ڪيريگمائي" (Kerygmatic) جي بجاءِ "ڊوگمائي" (Dogmatic) هجڻ ڪري ٿاقيل عقيدو آهي. سهروردي ان تصوراتي تجلي کي ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جيڪا سمورن مذهبن ۽ فلسفي جي مرڪز ۾ وسي ٿي، ۽ توڙي جو ان زور ٿي ڏنو تہ منطق ڪافي ڪونہ هئي، پر ان ڳوڙهن رازن کي پروڙڻ ۾ ان جي درست هجڻ کان بہ انڪار ڪونہ ٿي ڪيو. سچ ۽ حق کي سائنسي منطق سان گڏوگڏ باطني تصوف ۾ بہ ڳولڻو هيو. حساسيت جي لازمي تعليم ڏيڻ گهرجي ۽ تنقيدي ڏاهپ سان سمجهائڻ گهرجي.

جيئن ان جي نالي مان ظاهر ٿئي ٿو اشراقي فلسفي جو جوهر نور جي علامت هيو جنهن کي خدا جو بلڪل صحيح هم معنيٰ لفظ خيال ڪيو ويو. گهٽ ۾ گهٽ ٻارهين صدي تائين اهو غير مادي (بي جسم) ۽ ناقابل وضاحت هيو تڏهن بہ دنيا ۾ زندگيءَ جي نهايت واضح حقيقت بہ هيو. مڪمل طور ظاهر ظهور ان کي تعريف جي ڪا بہ ضرورت ڪونہ هئي، پر هر ماڻهوءَ طرفان هڪڙي عنصر طور پروڙيو ويندو هيو جنهن حياتي کي ممڪن ٿي بڻايو. نور هر جاءِ تي موجود هيو: مادي جسمن سان جيڪا بہ تاباني واسطو رکندڙ هئي اها سڌو سنئون ان نور مان ايندي هئي، جيڪو انهن جي بدن کان ٻاهريون ذريعو هيو. سهروردي جي فلسفي ۾ نورالانوار فيلسوفن جي واجب الوجود سان مطابقت رکندڙ آهي. ان وهڪري جي ترتيب ۾ ننڍين روشنين جو هڪڙو سلسلو پيدا ٿي ڪيو. هر روشني نورالانوار تي پنهنجي انحصار کي تسليم ڪندي هڪڙو اولڙو ٿي ٺاهيو جيڪو مادي دنيا جو سرچشمو هيو. جيڪو هڪڙي بطليموسي سياري سان مطابقت رکندڙ هيو. اهو انساني اٽوٽندڙ صورتحال جو هڪڙو اهڃاڻ هيو. اسان مان هرهڪ جي اندر ۾ تاريڪي ۽ نور جو هڪجهڙو ميلاپ هيو: نور يا روح کي ماءُ جي پيٽ ۾ روح القدس لاٿو جنهن کي حضرت جبرائيل عليہ السلام طور بہ سڃاتو وڃي ٿو. روح نورن (انوار) جي اعليٰ دنيا سان گڏجڻ جي خواهش ڪري ٿو جيڪڏهن ڪنهن جي زماني

جي قطب، اولياء يا ان جي خليفي طرفان صحيح نموني ۾ تربيت ٿئي ته روح هن دنيا ۾ به ان جي جهلڪ ماڻي سگهي ٿو.

سهروردي پنهنجي ڪتاب "حڪمت الاشراق" ۾ خود پنهنجي بصيرت افروزيءَ جوبه ذڪر ڪيو آهي. اهو ڄاڻ جي علمياتي مسئلي سان خيال ۾ گرفتار ٿيل هيو پر ڪابه واٽ ڳولي ڪونه سگهيو: ان جي ڪتابي علم ۾ ان کي ٻڌائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونه هيو. پوءِ ان کي هڪڙي امام جي زيارت نصيب ٿي، هڪڙو قطب، روحاني معالج:

"اوچتو مان نماٽائپ ۾ وڪوڙجي ويس. هڪڙو اکيون چنجهائيندڙ تجلو ظاهر ٿيو پوءِ هڪڙي انسان جي مشابهت ۾ هلڪي روشني ظاهر ٿي. مون ڌيان سان نهاريو ۽ اهو اتي موجود هيو..... اهو منهنجي ويجهو آيو مون کي اهڙي ته قرب سان ڪيڪاريائين جو منهنجي حيراني ختم ٿي وئي ۽ منهنجي چتاء واقفيت جي احساس کي رستو ڏنو. پوءِ مان ان سان ان پريشاني جي شڪايت ڪرڻ لڳس جيڪا ڄاڻ جي انهي مسئلي بابت مون کي هئي.

ان مون کي چيو 'پاڻ کي چوڪس رک ۽ تنهنجو مسئلو حل ٿي ويندو.'"(36)

ان جي بصيرت يا سجاڳي جو مرحلو (عمل) پيغمبراڻي الهام ۽ پرجوش اتساهه کان گهڻو مختلف هيو. اهو گوتم ٻڌ جي نرواڻ سان وڌيڪ مشابهت رکندڙ هيو: تصوف خدا جي مذهبن ۾ هڪڙي طمانيت (ماٺيٽي) واري روحانيت جو عنصر متعارف ڪرائي رهيو هيو. هڪڙي ٻاهرين حقيقت سان ٽڪراءُ جي بجاءِ بصيرت خود صوفيءَ جي اندر منجهان ظاهر ٿيندي ان حقيقتن جو ڪوبه انڪشاف ڪونه هيو. ان جي بجاءِ انساني تصور جي مشق ماڻهن کي عالم المثال سان واقف ڪرائڻ جي ذريعي انهن کي خدا ڏانهن موٽڻ جي قابل ڪندي.

سهروردي هڪڙي آدي روپ واري دنيا بابت قديم ايراني عقيدي ڏانهن گهڻو لاڙو ڏيکاريو جنهن موجب هن مادي دنيا ۾ موجود هر شخص ۽ شي جو آسماني دنيا ۾ هوبهو نقل موجود آهي. تصوف پراڻي ڏندڪٿا کي نئين سر مقبول ٿي ڪرايو جنهن کي وحدانيت پرست مذهبن بظاهر ترڪ ڪري ڇڏيو هو. آسماني دنيا جيڪا سهروردي جي لائحه عمل ۾ عالم المثال ٿي وئي، اها هاڻي هڪڙي وچواري دنيا ٿي وئي، جيڪا اسان جي دنيا ۽ خدا جي وچ ۾ موجود هئي. ان کي عقل جي ذريعن سان يا حِسن سان پروڙي نٿو سگهجي. اها هڪڙي تخليقي تصور جي صلاحيت هئي جنهن اسان کي لڪل آدي روپن جي دنيا کي ڳولڻ جي قابل ٿي ڪيو بلڪل ائين جيئن قرآن شريف جو علامتي تفسير ان جي حقي روحاني معنيٰ کي ظاهر ڪري ٿو. عالم المثال اسلام جي روحاني تاريخ جي اسماعيلي نظرئي جي گهڻو ويجهو هيو جيڪو دنيا جي واقعن يا ابن سينا جي مافوق الفطرت هستي جي نظرئي جو حقي مطلب هيو جنهن تي اسان گذريل باب ۾ بحث ڪيو. اهو اسلام جي سيني مستقبل جي صوفين لاءِ پنهنجن تجربن ۽ الهامي ڪشفن جي تشريحي وسيلي طور

تمام اهم ٿيو. سهروردي انهن ڪشفن کي جانچي رهيو هيو جيڪي گهڻو نمايان طور هڪجهڙا آهن. آيا اهي ڪيترين ئي مختلف ثقافتن ۾ عاملن (يوپن). صوفين يا مجذوبن کي ڏسڻ ۾ اچن ٿا. تازو انهي ڳالهه ۾ گهڻي دلچسپي ورتي وئي آهي. جُنگ (Jung) جو مجموعي بي سُڌي وارو نظريو انسانن جي انهي عام تصوراتي تجربي کي جانچڻ لاءِ هڪڙي وڏيڪ سائنسي ڪوشش آهي. مذهب جي رومانيائي آمريڪي فلاسافر مرسيا ايليئڊ (Mircea Eliade) جهڙن بين اسڪالرن اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته قديم شاعرن جا رزميہ نظم ۽ سچين ڪهاڻين جا مخصوص قسم صوفياڻين پروازن ۽ وجداني سيرن مان ڪيئن ٿا نڪرن.(37)

سهروردي زور ڏنو ته صوفين جا مشاهدا ۽ صحيفي جون علامتون۔ مثال طور بهشت، دوزخ، يا قيامت جو ڏينهن۔ ايترا حقيقي آهن جيئن اهي واقعا جن جو اسان هن دنيا ۾ تجربو ڪيون ٿا، پر نمونو ساڳيو ڪونهي. انهن کي تجرباتي طور تي ثابت نٿو ڪري سگهجي پر تربيت يافته تصوراتي صلاحيت سان پروڙي سگهجن ٿا. جيڪا صلاحيت اهلِ ڪشف حضرات کي دنياوي واقعن جو روحاني دائرو ڏسڻ جي قابل بڻائي ٿي. جنهن ماڻهوءَ جي گهربل تربيت ٿيل ڪونہ هوندي ان لاءِ اهو تجربو فضول آهي، بلڪل ائين جيئن بدّمت واري نرواڻ جو تجربو تڏهن حاصل ٿي سگهندو جڏهن ضروري اخلاقي ۽ ذهني مشقن تي عمل ڪيو ويندو. اسان جون سڀئي سوچون، خيال، خواهشون خواب ۽ تصور عالم المثال ۾ حقيقتن سان مشابهت رکندڙ آهن. مثال طور، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم رات جي سير دوران انهي وچواري دنيا کان آگاهہ ٿيا هيا، جنهن دوران اهي الوهي دنيا جي چاڙهڻ تائين پهچايا ويا هيا. سهروردي اها پڻ دعوا ڪئي ته يهودي تخت شاهي صوفين جا ڪشف تڏهن واقع ٿيا جڏهن انهن ذهن کي هڪ جاءِ تي ٽڪائڻ وارين پنهنجين روحاني مشقن دوران عالم المثال ۾ داخل ٿيڻ سکيو هيو. تنهن ڪري جيئن فيلسوفن سوچيو هيو ائين خدا ڏانهن رسائي جو رستو رڳو عقل ۽ منطق منجهان ڪونہ ٿو نڪري پر تخليقي تصور يعني صوفي جي دنيا منجهان بہ نڪري ٿو.

اڄ جيڪڏهن ڪو نااليوارو ديني عالم اهو چوي ته خدا هڪڙي اعتبار کان تصور (تخيل) جي پيداوار آهي ته مغرب ۾ بہ گهڻا ماڻهو مايوسيءَ جو شڪار ٿي ويندا. تڏهن بہ اها ڳالهه صاف آهي ته تخيل کي مذهبي صلاحيت ۾ مرڪزي حيثيت حاصل آهي. ژان پال ساتر (جين پال سارتر) ان جي وصف بيان ڪئي آهي "اهڙي شي جي باري ۾ سوچڻ جي اهليت جيڪا موجود ئي نہ هجي."(38) انسان ئي اڪيلو ساهوارو آهي جيڪو ڪنهن اهڙي شي کي تصور ۾ قيد ڪرڻ جي قابليت رکي ٿو جنهن جو ڪوبہ وجود ئي نہ هجي يا ڪا شي جيڪا اڃا وجود ۾ نہ آئي هجي، پر بس اها ممڪن هجي. انهيءَ ڪري تخيل مذهب ۽ آرٽ سان گڏو گڏ سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ اسان جي وڏين ڪاميابين جو سبب رهيو آهي. خدا جي تصور جي ڪٿي ڪهڙي بہ تعريف ڪئي وڃي پر اها هڪڙي غيرموجود حقيقت جو اولين مثال آهي، جيڪو پنهنجن خلقي مسئلن جي

باوجود هزارين سالن کان مردن ۽ عورتن کي اتساهيندو رهيو آهي. فقط هڪڙو نمونو جنهن سان اسان خدا جو تصور ڪري سگهون ٿا جيڪو حواسن ۽ منطقي ثبوت کان ناقابل ادراڪ رهي ٿو اهو علامتي اندازن واري تصور جو نمونو آهي. ۽ تصوراتي قوت جي مالڪ ذهن جو مکيه ڪم انهن علامتن جي تشريح ڪرڻ آهي. سهروردي انهن علامتن جي هڪڙي تصوراتي وضاحت پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جن جو انساني زندگيءَ تي تمام گهڻو اثر هيو توڙي جو اهي جن حقيقتن جي حوالي طور بيان ٿينديون هيون اهي ڏکيون هونديون هيون. علامت يا تشبيهه جي وصف هڪڙي اهڙي شي يا خيال طور ڪري سگهجي ٿي جنهن کي اسان پنهنجن حواسن ذريعي پروڙي سگهون يا ان کي ذهن ۾ ويهاري سگهون، پر ان علامت ۾ اسان اصل شي جي بجاءِ ڪا ٻي شي ڏسون ٿا. اڪيلي منطق هڪڙي مخصوص ۽ دنياوي شي ۾ اسان کي خاص الخاص، همه گير ۽ ازلي هستي جو ادراڪ ڪرڻ جي قابل نٿي بڻائي سگهي. اهو تخليقي تصور جو ڪم آهي جنهن کي صوفين آرٽسٽن وانگر پنهنجين بصيرتن جو ماخذ قرار ڏنو. جيئن آرٽ ۾ آهي، ائين نهايت اثرائتيون مذهبي علامتون اهي آهن جن جي معلومات هڪڙي ذهين علم ۽ انساني حالت جي سمجهه مان ملي ٿي. سهروردي جنهن غير معمولي طور خوبصورت عربي ۾ لکيو ۽ هڪڙو نهايت وڏو قابل مابعدالطبعياتي مفڪر هيو، اهو صوفي هجڻ سان گڏوگڏ تخليقي آرٽسٽ به هيو. ظاهري طور غير متعلق شين کي پاڻ ۾ ملائي- سائنس کي تصوف سان، بت پرستاڻي فلاسافي کي وحدانيت پرست مذهب سان- اهو مسلمانن کي پنهنجون نيون علامتون تخليق ڪرڻ ۽ زندگي ۾ نئين معنيٰ ۽ اهميت ڳولڻ ۾ مدد ڪرڻ جي قابل هيو.

سهروري کان به وڌيڪ گهڻو اثر رکندڙ معيدالدين ابن عربي (1165ع کان 1240ع) هيو. ان جي زندگيءَ کي اسان مشرق ۽ مغرب جي وچ ۾ سنڌو ڪرڻ واري علامت طور ڏسي سگهون ٿا. ان جو پيءُ ابن رشد جو دوست هيو. هڪڙي موقعي تي ابن رشد جي ان سان ملاقات ٿي ته اهو نوجوان ڇوڪري (ابن عربي) جي دينداري کان گهڻو متاثر ٿي ويو هيو. ابن عربي هڪڙي ڏکي بيماري دوران صوفي ٿي ويو ۽ ٽيهن سالن جي ڄمار ۾ يورپ ڇڏي مشرق وسطيٰ ڏانهن هليو آيو. ان حج ادا ڪيو ۽ به سال ڪعبت الله شريف ۾ عبادت ۽ رياضت ۾ گذاريائين پر آخرڪار فرات نديءَ جي ڪناري ملاتيه (Malatya) جي جاءِ تي رهائش اختيار ڪيائين. اڪثر ڪري ان کي شيخ الاڪبر سڏيو ويندو آهي. ان مسلمانن جي نظريئہ خدا کي گهڻو گهرائي ۾ متاثر ڪيو پر ان جو فڪر مغرب کي متاثر ڪري ڪونه سگهيو. ڇوته مغرب جو خيال هيوته اسلامي فلسفو ابن رشد سان گڏ ختم ٿي ويو هيو. مغربي عيسائيت ابن رشد جي ارسطوئي خدا کي قبول ڪيو جڏهن ته اسلامي دنيا ماضي قريب تائين صوفين جي تصوراتي خدا کي اپنائي رکيو.

1210ع ۾ جڏهن ڪعبت الله شريف جو طواف ڪري رهيو هيو ته ابن عربي کي هڪڙي بشارت حاصل ٿي جنهن جو ان تي ڳوڙهو ۽ پائيدار اثر ٿيو: ان نظام (Nizam)

نالي هڪڙي نوجوان ڇوڪري ڏني هئي، ان جي چوڌاري نور جو هالو هيو ۽ ابن عربي محسوس ڪيو تہ اها سوفيا يعني الوهي ڏاهپ جو پرتوو هئي. انهي الوهي وجود جي نظاري ان کي محسوس ڪرايو تہ جيڪڏهن اسان فقط فلسفي جيَ منطقي دليلن تي ڀاڙيو تہ اسان جي لاءِ خدا سان محبت ڪرڻ ناممڪن ٿي ويندو. فلسفو الله جي قطعي ماورائيت تي زور ٿي ڏنو ۽ اسان کي ياد ٿي ڏياريو تہ ڪا بہ شي ان جهڙي ڪونهي. اسان اهڙي اوپري هستي سان ڪيئن ٿا محبت ڪري سگهون؟ البت اسان خدا سان محبت ڪري سگهون ٿا جيڪڏهن اسان ان جي مخلوق تي نظر ڪيون: "جيڪڏهن توهان ڪنهن وجود سان ان جي خوبصورتي ڪري محبت ڪيو ٿا تہ توهان ٻئي ڪنهن سان نہ پر خدا سان محبت ٿا ڪيو ڇو تہ اهوئي خوبصورت هستي آهي." اها ڳالهہ ان پنهنجي ڪتاب "فتوحة المڪيہ" ۾ ٻڌائي. "انهيءَ مطابق پنهنجَن سينې رخن ۾ محبت جو مرڪز اڪيلو خدا آهي."(39) ڪلمو شهادت اسان کي ياد ڏياري ٿو تہ الله کان سواءِ ڪوئي معبود ڪونهي. ان جي نتيجي ۾ الله کان الڳ ڪائي خوبصورتي موجود ڪونهي. اسان خدا کي ان جي اصل ذات ۾ ڪونہ ٿا ڏسي سگهون، پر اهڙي نموني ۾ ڏسي سگهون ٿا جيئن اهو پاڻ کي ظاهر ڪرڻ لاءِ پسند ڪري، مثال طور، نظام جهڙين شخصيتن جي صورت ۾، جيڪي اسان جي دلين ۾ محبت جو جذبو پيدا ڪري ڇڏينديون آهن. دراصل پنهنجي لاءِ مثالي صورتون ٺاهڻ صوفيءَ جو فرض هيو تہ جيئن اهو نظام جهڙين ڇوڪرين کي ڏسي سگهي. محبت بنيادي طور تي هڪڙي اهڙي شي جي خواهش جو نالو آهي جيڪا غيرحاضر هوندي آهي، اهوئي سبب آهي تہ اسان جي زياده تر انساني محبت مايوس ڪن هوندي آهي. نظام "منهنجي جاکوڙ جو مقصد، منهنجي اميد ۽ نهايت پاڪ ڪنواري" ٿي وئي هئي. جيئن ان پنهنجي محبت وارن نظمن جي ديوان جي مهاڳ ۾ چيو آهي:

> "موجوده ڪتاب جي ترتيب لاءِ مون جيڪي بيت ٺاهيا آهن انهن بيتن ۾، مون ڪڏهن بہ الوهي بشارتن ڏانهن اشارو ڪرڻ کان هٽ ڪونہ روڪيو آهي، روحاني ملاقاتون، فرشتائن عقلن جي دنيا سان اسان جي دنيا جو مشابهتون. هن ۾ مون علامتن ۾ سوچڻ جي پنهنجي عام ڍنگ کي نهڪندڙ بڻايو آهي، اهو انهيءَ ڪري جو ڏسڻ ۾ نہ اچڻ واري دنيا جون شيون مون کي اصل حياتي وارين شين کان وڌيڪ ڪشش ڪن ٿيون ۽ انهيءَ ڪري بہ تہ ان نوجوان ڇوڪريءَ کي ٺيڪ خبر هئي تہ مان ڪنهن جو حوالو ٿي ڏنو."(40)

تخليقي تخيل ان نظام نالي ڇوڪريءَ کي خدا جي اوتار ۾ تبديل ڪري ڇڏيو هيو.

تقريبن اسي سالن کان پوءِ نوجوان دانتي اليگيري (Alighieri Dante) کي بہ فلورينس ۾ اهڙي قسم جو تجربو ٿيو هيو جڏهن ان بيٽرس پورٽيناري (Beatrice Portinari) کي ڏٺو. ان تي نظر پوڻ سان ئي ان کي پنهنجو روح ڪنبندي محسوس ٿيو ۽ لڳو ٿي تہ ان جي رڙ

ٿي ٻڌائين: "مون کان وڏيڪ طاقتور هستي جو مشاهدو ڪر جيڪا منهنجي مٿان حڪم هلائي ٿي." دانتي ان گهڙيءَ کان پوءِ بيٽرس لاءِ پنهنجي محبت جي غلبي ۾ اچي ويو جنهن حاڪميت حاصل ڪري ورتي "منهنجي تخيل ان کي جيڪا سگهه ٿي ڏني ان ڪري"(41) دانتي لاءِ بيٽرس الوهي محبت جو عڪس بڻجي وئي ۽ پنهنجي ڪتاب "دي ڊوائين ڪاميڊي" (The Divine Comedy) ۾ اهو ٻڌائي ٿو ته بيٽرس جو اهو اولڙو ان کي دوزخ، عالم برزخ ۽ بهشت منجهان هڪڙي تصوراتي سفر ذريعي خدا جي ديدار جي نظاري تائين ڪيئن وٺي ويو. دانتي جي شاعري تي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي معراج جي باري ۾ مسلمانن طرفان ڪيل تذڪرن گهرا اثر مرتب ڪيا. تخليقي تصور جي باري ۾ ان جو نظريو يقيني طور ابن عربي جهڙو هيو. دانتي دليل پيش ڪيو ته اها ڳالهه صحيح ڪونهي ته تخيلي صلاحيت اڳ مادي دنيا جي شين جي مشاهدي مان نڪتل عڪسن کي گڏائي ٿي، جيئن ارسطو جو خيال هيو. جزوي طور اهو خدا طرفان هڪڙو الهام هيو:

> "او پُرتخيل نقش، جيڪو اڪثر اسان کان زوري پري هٽي وڃي ٿو اسان کان ايترو ڏور جو اسان گهبرائجي وڃون ٿا، ڀوڳا، توڙي جو اسان جي چوڌاري هزار دهل وڄندا رهن. توکي ڪير ٿو هٽائي ڇڏي جڏهن حواس توکي ڏيکاري يا محسوس نٿا ڪرائين؟ نور توکي ڦيري ٿو ڇڏي، آسمان ۾ تيار ٿيل، ان جي مرضي سان ٿئي ٿو جيڪو ان کي هيٺ موڪلي ٿو يا وري پاڻمرادو روپ ڌاريندڙ."(42)

سموري نظم ۾ دانتي درجي بدرجي حِسياتي ۽ نظري تصوير جي ترتيب کي چٽو ڪري ٿو. دوزخ جون وضاحت سان طبعي وصفون زميني جنت ڏانهن عالم برزخ جو مٿي ڏکيو ۽ جذباتي چڙهائي چڙهڻ لاءِ رستو هموار ڪن ٿيون، جتي بيٽرس ان کي پنهنجو جسماني وجود ڏيکارڻ لاءِ چوڻ ڪري ڇينيي ٿي: ان جي بجاءِ ان کي گهربو هيو ته اهو ان کي هڪڙي علامت يا اوتار طور ڏسي ها جنهن ان جي ڌيان کي خدا جي دنيا کان پري ڇڪايو. بهشت ۾ ڪنهن به قسم جا جسماني وجود نالي ماتر آهن. نعمتون ماڻيندڙ روح به سمجهڻ کان ڏکيا آهن. جيڪي اسان کي ياد ٿا ڪرائين ته ڪابه انساني شخصيت انساني اڪير جي آخري شي نٿي ٿي سگهي. آخرڪار پرسڪون عقلي تصور خدا جي قطعي ماورائيت جو اظهار ڪري ٿو جيڪو سمورن تصورن کان ماوراء آهي. دانتي تي بهشت ۾ خدا جي خاموش شبيهه جي تصويرڪشي ڪرڻ جو الزام هنيو ويو آهي پر تجريدي خيال اسان کي ياد ڏياري ٿو ته حتمي طور تي اسان خدا بابت ڪجهه به نٿا ڄاڻون.

ابن عربي انهيءَ ڳالهه جو به قائل هيو ته تخيل (تصور) خداداد اهليت آهي. جڏهن ڪنهن صوفي پنهنجي لاءِ هڪڙي شبيهه تخليق ڪئي ته اهو هتي دنيا ۾ هڪڙي اهڙي حقيقت کي جنم ڏئي رهيو هيو جيڪا ڪامل ترين صورت ۾ مٿي آسماني دنيا ۾ موجود هئي. جڏهن اسان معبود کي ٻين ماڻهن ۾ ڏسندا آهيون ته اصل ۾ اسان ان وقت اصل

حقيقت کي نروار ڪرڻ جي تصوراتي ڪوشش ڪري رهيا هوندا آهيون. ان وضاحت ڪئي "خدا مخلوق کي پردي وانگر ڍاهيو آهي، جيڪو انهن پردن کي ائين سمجهي ٿو ان جي خدا ڏانهن رهنمائي ٿئي ٿي، پر جيڪو انهن کي حقيقي حيثيت ڏئي ٿو اهو خدا جي ديدار کان محروم رهي ٿو."(43) تنهن ڪري - جيئن تصوف جو طريقو لڳي ٿو - جنهن شي انسان کي ڌيان جو مرڪز ڍاهيندي انتهائي شخصي روحانيت طور آغاز ڪيو. ان ابن عربي جي خدا جي غيرشخصي نظرئي ڏانهن رهنمائي ڪئي. ان لاءِ عورت جي شبيهہ اهم رهي: ان کي يقين هيوتہ عورتون سوفيا يعني الوهي ڏاهپ جي زبردست تجسيم هيون. ڇوتہ انهن مرد ۾ اهڙي محبت جو جذبو پيدا ٿي ڪيو جيڪو آخرڪار انهن کي خدا ڏانهن موڙي ڇڏيندو هيو. بيشڪ اهو هڪڙو مرداڻو نقطہ نظر آهي پر اها ڳالهہ ان خدا جي مذهب کي عورتاڻي (مؤنث) صفت عطا ڪرڻ جي ڪوشش هئي، جنهن خدا جي لاءِ عام طور تي مرداڻو (مذڪر) تصور ڪيو ويندو هيو.

ابن عربي انهيءَ ڳالهہ کي ڪونہ مڃيندو هيو تہ جنهن خدا کي اهو ڄاڻي ٿو ان جو ڪو حقيقي وجود بہ آهي. توڙي جو اهو هڪڙو ماهرِالاهيات هيو پر ان اهو ڪونہ ٿي مڃيو تہ خدا جي وجود کي عقلي يا منطقي نموني سان ثابت ڪري سگهبو. اهو پاڻ کي حضرت خضر عليہ السلام جو پيروڪار چورائيندو هيو. اهو نالو جيڪو هڪڙي پراسرار شخصيت کي ڏنو ويو آهي جنهن جو ذڪر قرآن شريف ۾ حضرت موسيٰ عليہ السلام جي رهنما طور آيو آهي. حضرت موسيٰ عليہ السلام اسرائيلين ڏانهن شريعت جا احڪام وٺي آيو هيو. خدا حضرت خضر عليہ السلام کي هڪڙو خاص علم عطا ڪيو هيو تنهن ڪري حضرت موسيٰ عليہ السلام ان کي اهو علم سيکارڻ لاءِ منٿ ڪئي پر حضرت خضر عليہ السلام ان کي ٻڌايو تہ اهو ان کي برداشت ڪري نہ سگهندو ڇوتہ اهو ان جي پنهنجي مذهبي تجربي کان ٻاهر آهي.(44) جنهن جو اسان پاڻ تجربو ڪونہ ڪيو هجي ان مذهبي "معلومات" کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪرڻ چڱي ڪونهي. لڳي ٿو تہ "خضر" نالي جو مطلب "سبزپوش" آهي، جيڪو انهيءَ ڳالهہ جي نشاندهي ڪري ٿو تہ ان جي ڏاهپ هميشہ تازي ۽ ازل کان تازي ٿيڻ جوڳي هئي. حضرت موسيٰ عليہ السلام جهڙو نبي سڳورو بہ مذهب جي باطني طريقن کي سمجهي نٿي سگهيو ڇوتہ قرآن شريف جي ذڪر مطابق حضرت خضر عليہ السلام سمجهيو ٿي تہ حضرت موسيٰ عليہ السلام درحقيقت ان جي سکيا ڏيڻ واري ڍنگ کي برداشت ڪري ڪونہ ٿي سگهيو. انهيءَ عجيب واقعي جي معنيٰ جو لڳي ٿو تہ اهو مطلب آهي تہ ڪنهن مذهب جون ظاهري شڪليون ان جي روحاني يا صوفياڻي عنصر سان هميشہ مشابهت رکندڙ ڪونہ هونديون آهن. عالم سڳورا بہ ٿي سگهي ٿو ابن عربي جهڙي صوفي جي اسلام کي سمجهڻ جي قابل نہ هجن. مسلم روايت ۾ حضرت خضر عليہ السلام انهن سڀني جو گُرو (اوستاد) آهي جيڪي باطني سچائي جي ڳولا ۾ آهن، جيڪا لغوي ۽ خارجي صورتن کان بلڪل مختلف ۽ ذاتي طور اعليٰ آهي. حضرت خضر عليہ السلام پنهنجن شاگردن

ڪي هڪڙي اهڙي خدا جي ادراڪ جي راهه تي نٿو هلائي جيڪو سيني لاءِ هڪجهڙو آهي، پر هڪڙي اهڙي خدا ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو جيڪو نهايت موضوعي آهي.

حضرت خضر عليه السلام اسماعيلين جي لاءِ به اهم هيو. انهيءَ حقيقت جي باوجود ته ابن عربي سني هيو ان جون تعليمات اسماعيليت جي گهڻو ويجهو هيون ۽ بعد ۾ انهن جي دينيات ۾ شامل به ڪيون ويون. اهو باطني مذهب جي اثر جو هڪڙو مثال آهي جيڪو فرقي وارانِ اختلافن کي اورانگهڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو هيو. اسماعيلين وانگر ابنِ عربي به خدا جي رحم تي زور ڏنو جيڪو فلاسافرن واري خدا جي بي رحمي جو بلڪل ضد هيو. صوفين جي خدا پنهنجي مخلوق جي ذريعي سڃاتو وڃڻ ٿي گهريو. اسماعيلين جو اهو عقيدو هيو ته اسم "الہ" (معبود) عربي بنياد "و ل هه" مان نڪتل آهي: غمگين هجڻ، آرزو ڪرڻ.(45) جيئن حديث قدسي ۾ آهي ته خدا چوي ٿو "مان هڪڙو لڪل خزانو هيس ۽ مون پاڻ سڃاڻائڻ جي آرزو ڪئي. پوءِ مون مخلوقات کي پيدا ڪيو ته جيئن مان انهن ذريعي سڃاتو وڃان." خدا جي غمگيني جو عقلي ۽ منطقي ثبوت ڪونهي؛ اسان ان کي فقط زندگيءَ جي ڏک ۽ الميي کي بيان ڪرڻ ۽ اسان جي ڳوڙهين خواهشن کي پورو ڪرڻ واري ڪنهن شي لاءِ اسان جي پنهنجي اڻٽڪائي ذريعي ڄاڻون ٿا. جيئن ته اسان خدا جي صفاتي صورت تي خلقيا ويا آهيون، اسان لازمي طور خدا جو عڪس پيش ڪيون ٿا. تنهن ڪري ان حقيقت لاءِ جنهن کي اسان خدا سڏيون ٿا لازمي طور ان خدا جي رحم ۽ ڪرم سان اسان جي اڪير کي عڪسي هڪجهڙائي هجڻ گهرجي. ابن عربي اڪيلي خدا کي آرزومندي جي عالم ۾ آهون ڀريندي تصور ڪيو پر اها آهه (نفس رحماني) جذباتي خودترسي جو اظهار ڪونه هيو. ان کي عملي ۽ تخليقي قوت حاصل هئي جنهن اسان جي سموري ڪائنات کي وجود عطا ڪيو. ان انسانن ۾ روح پڻ ڦوڪيو جيڪي خدا جو مظهر ٿي ويا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته هر انسان لڪل خدا جو هڪڙو بينظير مظهر آهي، خدا کي مخصوص ۽ نه ورجائڻ جوڳي حالت ۾ ظاهر ڪرڻ وارو.

انهن الوهي نشانين مان هرهڪ اهي نالا آهن جيڪي خدا پنهنجن مظاهرن مان هرهڪ ۾ مڪمل طور تي پاڻ کي ظاهر ڪندي پنهنجو پاڻ کي سڏيا آهن. جيئن ته الوهي حقيقت اڻ کٽ آهي تنهن ڪري خدا کي هڪڙي انساني وضاحت ۾ سموئي نٿو سگهجي. ان جو اهو به مطلب ٿيو ته اسان مان هرهڪ ۾ خدا جيڪو پنهنجو اظهار رکيو آهي اهو بينظير آهي ۽ بين اڻ ڳڻين مردن ۽ عورتن طرفان ڄاتل خدا کان مختلف آهي جيڪي پڻ ان جون نشانيون آهن. اسان صرف پنهنجي خدا کي ڄاڻي سگهون ٿا باقي اسان ان جو معروضي نموني ۾ تجربو نٿا ڪري سگهون؛ ان کي ساڳي نموني ۾ سمجهڻ ممڪن ڪونهي جيئن ٻيا ماڻهو ان کي سمجهندا هجن. ابن عربي پنهنجين لکڻين ۾ هن حديث جو شوق سان حوالو ڏئي ٿو: "خدا جي رحمتن ۽ نعمتن تي غور و فڪر ڪريو پر ان جي ذات تي نه سوچيو." (46)

خدا جي سموري حقيقت ناقابل ادراڪ آهي. اسان کي گهرجي تہ اسان جي پنهنجي هستي ۾ ڳالهايل ”لفظ“ تي توجهہ ڏيون. ابن عربي خدا جو ڪنهن جي پهچڻ کان ٻاهر هجڻ واري حيثيت تي زور ڏيڻ لاءِ ان کي الامہ (ڏنڏلو) سڏڻ پسند ڪيو.(47) پر اهي انساني نشانيون لڪل خدا کي خود ان ڏانهن ظاهر ڪن ٿيون. اهو هڪڙو ٻہ طرفو عمل آهي: خدا چاتو وڃڻ گهري ٿو ۽ جن ماڻهن منجهہ اهو پنهنجو پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو انهن جي ذريعي پنهنجي اڪيلائي مان ٻاهر اچي ٿو. اڻ چاتل خدا جي ڏک کي هر انسان ۾ آشڪار ٿيل خدا جي ذريعي آٿت ملي ٿي. جيڪو انسان ان کي پنهنجو پاڻ لاءِ چاتل ٿو بڻائي. اها پڻ حقيقت آهي تہ آشڪار ٿيل خدا هرهڪ فرد ۾ هڪڙي الهامي ياد سان پنهنجي ماخذ ڏانهن موٽڻ لاءِ تانگهي ٿو جيڪا ياد اسان جي پنهنجي اڀاڻڪائي کي جوش ڏياري ٿي.

تنهن ڪري الوهيت ۽ انسانيت الوهي زندگيءَ جا ٻہ پهلو آهن. اها الوهي زندگي جيڪا سموري ڪائنات کي زندگي عطا ڪري ٿي. اها بصيرت يونانين جي انهيءَ سمجهہ کان مختلف ڪونہ هئي تہ خدا حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي صورت اختيار ڪري آيو هيو ليڪن ابن عربي انهي نظرئي کي قبول ڪري ڪونہ سگهيو تہ هڪڙو اڪيلو انسان خدا جي لامحدود حقيقت جو اظهار ڪري سگهي ٿو. ان جي بجاءِ ان اهو مڃيو ٿي تہ هر انسان خدا جو بينظير اوتار آهي. البت ان ڪامل انسان جي هڪڙي علامت ضرور ٻڌائي جيڪا ان جي همعصرن جي فلاح لاءِ هر نسل ۾ آشڪار ٿيل خدا جي باطنيت جي جسماني شڪل هئي، توڙي جو ان خدا جي سموري حقيقت يا ان جي لڪل ذات کي ڪو روپ ڪونہ ڏنو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم پنهنجي نسل جي ماڻهن ۾ ڪامل ترين انسان هيا ۽ خدا جي هڪڙي مؤثر ترين علامت هيا.

اهو پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ وارو ۽ تصوراتي تصوف هيو جيڪو ذات جي گهراين ۾ هستي جي بنياد جي هڪڙي ڳولا هئي. ان صوفي کي انهن يقينن کان محروم ڪري ڇڏيو جيڪي مذهب جي زياده ڪٽر صورتن جو خاصو هيون. جيئن تہ هر مرد ۽ عورت کي خدا جو هڪڙو يگانو تجربو هيو ان جو اهو مطلب هيو تہ ڪوبہ هڪڙو مذهب مڪمل خدائي راز کي بيان نٿو ڪري سگهي. خدا جي باري ۾ ڪا معروضي حقيقت موجود ڪونہ هئي جنهن لاءِ سڀ ڪو راءِ جو اظهار ڪري سگهي. جيئن تہ اهو خدا شخصي درجي کان ماوراء هيو تنهن ڪري ان جي طرز عمل ۽ رجحانن بابت پنهنجي نظرئي جي بنياد تي ٻين سان تنگ نظري ۽ تعصب ڪرڻ مڪمل طور تي ناقابل قبول ڳالهہ هئي، ڇوتہ ڪنهن بہ مذهب وٽ خدا جي مڪمل حقيقت موجود ڪونہ هئي. جن مذهبن جي باري ۾ اسان کي قرآن شريف مان معلوم ٿئي ٿو ابن عربي انهن مذهبن ڏانهن هاڪاري رويو اختيار ڪيو ۽ ان رواداري کي هڪڙي نئين انتها تي پهچايائين:

”منهنجي دل ۾ هر ڳالهہ لاءِ جاءِ آهي،

راهب لاءِ هڪڙي مڙهي، بتن لاءِ هڪڙو مندر،

هرڻن لاءِ هڪڙو چراگاهه، پوڄاريءَ جو ڪعبو
توريت جون تختيون، قرآن.
محبت اهو ايمان آهي جيڪو مومن ۾ وسي ٿو:
ان جا جانور (اُٺ) جيڏانهن به وڃن،
اجا تائين منهنجو هڪڙوئي سچو ايمان آهي."(48)

خدا جو ٻانهو(انسان) صومعي، مندر، گرجا ۽ مسجد ۾ برابر آهي، ڇوته اهي سيئي جايون خدا جي معقول سمجهه مهيا ڪن ٿيون. ابن عربي اڪثر ڪري "خلق الحق في الاعتقاد" جو محاورو استعمال ڪندو رهيو. اهو توهين آميز ٿي ويندو جيڪڏهن اهو ان خدا جي حوالي ۾ ايندو جيڪو مرد ۽ عورتون ڪنهن خاص مذهب ۾ اختيار ڪن ۽ خود خدا سان ان کي هڪجهڙو سمجهن. ان صرف تعصب ۽ ڪٽر پڻي کي ٿي پکيڙيو. اهڙي پوڄا پرستي جي بجاءِ ابن عربي هي نصيحت ڪئي:

"پاڻ کي ڪنهن به مخصوص عقيدي سان وابسته نه ڪيو. ائين ڪرڻ سان توهان باقي سيني کي نه مڃيندا؛ ورنه توهان گهڻو ڪجهه سنو وڃائي ويهندا. مورڳو توهان معاملي جي سچي حقيقت کي سمجهڻ ۾ ناڪام ٿي ويندا. خدا، حاضر ناظر ۽ قادر مطلق، ڪنهن به هڪڙي عقيدي تحت محدود ڪونهي، ڇوته اهو فرمائي ٿو "فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ (سو توهان جيڏانهن به منهن ڪريو اوڏانهن وجه الله (خدا جي رحمت) توهان طرف متوجه آهي. (سورت بقر آيت 115). هرڪو ان کي ساراهي ٿو جنهن کي اهو مڃي ٿو ان جو خدا ان جي پنهنجي تخليق آهي، ۽ ان جي ساراهه ڪرڻ ۾ اهو خود پنهنجي ساراهه ڪري ٿو. نتيجي ۾ اهو ٻين جي عقيدن تي الزام هڻي ٿو جيڪڏهن اهو صحيح هجي ها ته ائين نه ڪري ها، پر ان جي ڏڪار اياڻپ تي ٻڌل آهي."(49)

اسان ڪنهن به خدا کي ڪونه ٿا ڏسون پر ذاتي "نالو" جيڪو اسان مان هرهڪ ۾ ٺوس ثبوت رکي ٿو ۽ آشڪار ٿيو آهي؛ اٽتر حقيقت مطابق اسان جي ذاتي "مالڪ" جي باري ۾ اسان جي سمجهه ان مذهب جي روايت ۾ ويڙهيل آهي جنهن ۾ اسان ڄاوا آهيون. پر "عارف" کي خبر آهي ته اسان جو اهو "خدا" بس هڪڙو "روح" آهي يا خدا جي هڪڙي خاص علامت آهي، جنهن کي خود لڪل حقيقت سان منجهائڻ نه گهرجي. نتيجي ۾ ابن عربي سيني مختلف مذهبن کي مستحڪم خدائي تجليون سمجهي ٿو. جتي وڏيڪ ڪٽر مذهبن جو خدا انسان ذات کي ويڙهو ٽولن ۾ ورهائي ٿو اتي صوفين وارو خدا هڪڙي متحد ڪرڻ واري طاقت آهي.

اهو سچ آهي ته ابن عربي جون تعليمات مسلمانن جي اڪثريت لاءِ گهڻو مبهم هيون پر اهي آهستي آهستي وڏيڪ عام ماڻهوءَ جي دل ۾ گهر ڪري ويون. ٻارهين ۽ تيرهين صدين جي دوران تصوف هڪڙي اقليتي تحريڪ ڪونه رهيو بلڪ اسلامي سلطنت جي ڪيترن ئي علائقن ۾ غالب اسلامي رجحان ٿي ويو. هي اهو دور هيو جڏهن

مختلف صوفياڻا سلسلا (طريقا) عملي وجود ۾ آيا. هرهڪ صوفياڻي عقيدي جي پنهنجي مخصوص تشريح ڪئي. صوفي شيخ (مرشد) کي عوام تي گهڻو اثر رسوخ حاصل هيو ۽ ان جو تقريبن اهڙي طرح احترام ڪيو ويندو هيو جيئن شيعا پنهنجن امامن جو ڪندا آهن. اهو سياسي افراتفري جو دور هيو: بغداد جي خلافت منتشر ٿي وئي هئي ۽ منگول حملہ آور هڪ ٻئي پٺيان مسلمان شهرن کي تباهہ و برباد ڪري رهيا هيا. ماڻهن اهڙي خداجي خواهش ٿي ڪئي جيڪو فيلسوفن واري پهچ کان پري ويئل خدا ۽ عالمن جي شرعي خدا جي مقابلي ۾ وڌيڪ ويجهڙو ۽ رحم ڪرڻ وارو هجي. ذڪر جا صوفياڻہ عمل يعني وجد طاري ڪرڻ لاءِ وظيفي طور الله تعاليٰ جي نالن جو ذڪر طريقي جي ڊنگ کان ٻاهر بہ هليا ويا. صوفين جي ويهڻ ۽ ساهہ کڻڻ جي مقرر ٿيل نمونن سان انهن جي ذهني يڪسوئي وارن اصولن ماڻهن کي ماوراء هستي کي پنهنجي اندر محسوس ڪرڻ جو موقعو فراهم ڪيو. هرڪو ماڻهو اعليٰ صوفياڻين حالتن جي لائق ڪونہ هيو پر انهن روحاني مشقن ماڻهن کي خدا جي سڌن سادن ۽ تشبيهي نظرين کي ترڪ ڪرڻ ۽ ان جو پنهنجي ذات اندر تجربو ڪرڻ جي قابل بڻايو. ڪجهہ صوفياڻن سلسلن (طريقن) ۾ رياضت ۽ مجاهدي کي زور وٺرائڻ لاءِ موسيقي ۽ رقص جو استعمال ٿيو ۽ پيرو مرشد ماڻهن جا هيرو ٿي ويا.

صوفي سلسلن مان مشهور سلسلو "مولويہ" هيو. جنهن جي پيروڪارن کي مغرب وارا "سيلاني درويش" چوندا آهن. انهن جو مانائتو ۽ خوبصورت رقص رياضت جو هڪڙو نمونو هيو. جيئن ئي ماڻهو تيزيءَ سان ڦيريون پائيندو هيو ۽ رقص ۾ محو ٿي ويندو هيو تہ صوفي پنهنجي انا جي حدن کي ختم ٿيندو محسوس ڪندو هيو ۽ ائين اهو فنا جو ذائقو محسوس ڪندو هيو. ان سلسلي جو باني مولانا جلال الدين رومي (1207ع کان 1273ع) هيو جيڪو "مولانا رومي" جي نالي سان مشهور آهي. اهو وچ ايشيا جي خراسان شهر ۾ ڄائو هيو پر منگولي لشڪرن جي چڙهائي کان اڳ جديد ترڪي جي شهر قونيہ (Konya) ۾ هجرت ڪري ويو هيو. ان جي تصوف کي ان آفت خلاف اسلامي رد عمل طور ڏسي سگهجي ٿو جيڪا آفت گهڻن لاءِ الله تان ايمان کڻڻ جو باعث بڻجي پئي سگهي. مولانا رومي جا خيال ان جي همعصر ابن عربي سان گهڻو ملندڙ جلندڙ هيا. ليڪن ان جي مثنوي عوام ۾ گهڻو مقبوليت حاصل ڪئي ۽ عام مسلمانن منجهہ جيڪي صوفي ڪونہ هيا. صوفين جي خدا کي ذهن نشين ڪرائڻ ۾ مدد ڪئي. 1244ع ۾ مولانا رومي هڪڙي سيلاني درويش شمس الدين (شمس تبريز) جي اثر ۾ اچي ويو هيو ۽ ان کي پنهنجي نسل جو هڪڙو ڪامل انسان سمجهيائين. دراصل ، شمس تبريز جو اهو خيال هيو تہ اهو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جي ٻي جوڙ هيو ۽ پاڻ کي "محمد" سڏرائڻ لاءِ زور ڀريندو هيو. ان جي مشهوري مشڪوڪ هئي ۽ شريعت تي عمل نہ ڪندڙ طور سڃاتو ويندو هيو ۽ پاڻ کي شرعي پابندين کان مٿانهون سمجهندو هيو. مولانا رومي جا شاگرد پنهنجي اُستاد جي ظاهري عشق کان ذهني طور پريشان هيا.

جڏهن شمس تبريز هڪڙي حملي ۾ مارجي ويو تہ مولانا رومي بي قرار ٿي ويو هيو ۽ صوفياڻي موسيقي ۽ رقص لاءِ اجا گهڻو وقت وقف ڪري ڇڏيائين. اهو تصوراتي نموني ۾ پنهنجي ڏک کي خدا جي محبت جي علامت ۾ بدلائڻ ۾ ڪامياب تي ويو. انسانذات لاءِ خدا جي اڪير ۽ الله لاءِ انسانذات جي تڙپ. هرڪو ڇاڻائي ۾ يا اڻڄاڻائي ۾ غيرموجود خدا جي ڳولا ۾ هيو ۽ هر مرد يا عورت مبهم طور تي احساس رکيو ٿي تہ ان جو اصل منبع ان کان جدا آهي.

"توتاري کي ٻڌ. اهو ڪيئن ٿو آکاڻي بيان ڪري، جدائي جي شڪايت ڪندي، جڏهن کان مون کي ڪڙم کان الڳ ڪيو ويو آهي، منهنجي آهہ و زاري مردن ۽ عورتن کي ماتم ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي. مان علحدگي ذريعي ڏار ڪيل هڪڙو پاڪر ٿو گهران، تہ مان اهڙي ماڻهوءَ تي محبتي اڪير جي قوت کي کولي سگهان: هرڪو جنهن کي بہ پنهنجي منبع کان پري ڪيو ويو آهي، اهو انهي پوئين وقت جي خواهش ڪري ٿو جڏهن اهو ان سان گڏ ٿيل هيو." (50)

شمس تبريز جهڙي ڪامل انسان لاءِ چيو ويو ٿي تہ خدا جي ڳولا لاءِ وڌيڪ عام ماڻهن ۾ جذبو پيدا ٿي ڪيائين: شمس تبريز مولانا رومي ۾ مثنوي جي شاعري لاءِ بند کولي ڇڏيا هيا. جنهن انهي جدائي جي ذهني پيڙائن کي دهرايو ٿي.

ٻين صوفين وانگر مولانا رومي ڪائنات کي خدا جي بيشمار نالن جي تجلي طور تي ڏٺو. انهن مان ڪجهہ نالن خدا جي غضب يا قهر کي آشڪار ٿي ڪيو، جڏهن تہ ٻين رحم و ڪرم جي انهن صفتن کي ظاهر ٿي ڪيو جيڪي الوهي فطرت جو اصل هيون. صوفي سڀني شين ۾ خدا جي محبت، ڪرم ۽ خوبصورتي جي تميز ڪرڻ جي اڻکٽ جدوجهد ۾ رڌل هيو ۽ هر ٻي شي کان پاسو ڪرڻ جي جهاد ۾ هيو. مثنوي مسلمانن کي انساني زندگي ۾ ماورائي دائري کي ڳولڻ ۽ شين جي ظاهري روپ ۾ مخفي حقيقت جو سراغ لڳائڻ لاءِ للڪاريو. انا ئي آهي جيڪا اسان کي سڀني شين جي داخلي حقيقت جي سڃاڻپ نٿي ڪرڻ ڏئي، پر هڪڙو دفعو جڏهن اسان ان جي حصار مان نڪري وڃون تہ پوءِ اسان اڪيلا يا الڳ وجود ڪونہ آهيون پر سڀني موجودات جي منبع (خدا) سان گڏ ٿي وڃون ٿا. مولانا رومي هڪڙو دفعو وري زور ڏئي چيو تہ خدا صرف هڪڙو موضوعي تجربو ٿي سگهي ٿو. انهيءَ احترام کي مثال ڏئي سمجهائڻ لاءِ جيڪو اسان کي خدا بابت ٻين ماڻهن جي نظريئي لاءِ لازمي ڏيکارڻو آهي، مولانا رومي حضرت موسيٰ عليہ السلام ۽ هڪڙي ريڍار جي مزاحيہ آکاڻي ٻڌائي ٿو. هڪڙي ڏينهن حضرت موسيٰ عليہ السلام هڪڙي ريڍار کي خدا سان پنهنجائپ واري انداز ۾ ڳالهائيندي ٻڌو: ان خدا جي خدمت ڪرڻ تي گهري، اهو جتي بہ هيو۔ ان جا ڪپڙا ڌوئڻ، جُئون ڪيڍڻ، بستري تي ان جا هٿ ۽ پير چمڻ - ان جي دعا جو لب لباب هيو "مان جيڪو ڪجهہ چوان ٿو ان جو مطلب توکي ياد رکڻ آهي." حضرت موسيٰ عليہ السلام ڏڇي ويو. ڌرتيءَ تي ريڍار

ڪنهن جو تصور ٿي ڪيو جنهن سان اهو ڳالهائي رهيو هيو؟ آسمان ۽ زمين جو خالق؟ ڳالهائڻ جي انداز مان ائين پئي لڳو جڻ اهو پنهنجي مامي سان ڳالهائي رهيو هيو! ريڊار پشيمان ٿيو ۽ رڻ پٽ ۾ مايوسي ۾ ڀٽڪندو رهيو. پر خدا حضرت موسيٰ عليہ السلام کي جهڻڪيو. ان (خدا) کي روايتي لفظن جي گهرج ڪونهي. پر شديد محبت ۽ عاجزي قبول آهي. خدا بابت ڳالهائڻ جا ڪي مقرر طريقا ڪونهن:

"جيڪو توکي غلط ٿو لڳي ان لاءِ صحيح آهي.
جيڪو هڪڙي لاءِ زهر آهي ڪنهن ٻئي لاءِ ماکي آهي.
عبادت ۾ پاڪائي يا گدلائي، سُستي ۽ چستي،
انهن جي مون وٽ ڪا حيثيت ڪونهي.
مان انهن مڙني ڳالهين کان بي نياز آهيان.
عبادت جي طريقن کي هڪٻئي کان سٺو يا خراب هجڻ واري ترتيب ۾ ناهي رکيو.
هندو ماڻهو هندن واريون ڳالهيون ڪن ٿا.
هندوستان ۾ دراويدي مسلمان اهوئي ڪن ٿا جيڪو هندو ڪن ٿا.
اهو سڀ ثنا آهي ۽ اهو سڀ مناسب آهي.
اهو مان (خدا) ڪونہ آهيان جيڪو عبادت جي عملن ۾ عظمت وارو آهي.
اهي عبادت ڪندڙ آهن! مان انهن جي ادا ڪيل لفظن کي ڪونہ ٿو ٻڌان.
مان (خدا) انهن جي عاجزي ۾ جهاتي پائي ٿو ڏسان.
اها نياز واري نوڙت حقيقت آهي،
نہ ڪي ٻولي! لفظن جي رنگ ڍنگ کي وساري ڇڏيو.
مان جذبو ٿو گهران. جذبو. پنهنجي جذبي سان سچا ٿيو.
پنهنجي سوچ ۽ بيان جي عملي اظهار جي طريقن ۾ جذبو پيدا ڪيو!"(51)

خدا بابت ڪابہ گفتگو ايتري نامناسب هئي جيتري ريڊار جي. پر جڏهن مومن پردن اندر نهاريندو تہ اصل ۾ شيون ڪيئن آهن تہ ان کي معلوم ٿيندو تہ ان جا اڳواٽ قائم ڪيل سمورا انساني خيال غلط هيا.

ان دور ۾ مصيبت يورپ جي يهودين کي بہ خدا جي هڪڙي نئين تصور کي تشڪيل ڏيڻ ۾ مدد ڪئي. مغرب جي سامي مخالف صليبي لڙائي يهودي ماڻهن جي لاءِ زندگي کي ناقابل برداشت بڻائي رهي هئي ۽ گهڻائي يهودي ناقابل رسائي ڏورانهين خدا جي مقابلي ۾ هڪڙي زياده ويجهي ۽ شخصي خدا جي خواهش ڪري رهيا هيا. نائين عيسوي صدي دوران ڪئلونيمس (Kalonymos) خاندان ڏکڻ اٽلي کان جرمني ڏانهن لڏي ويو هيو ۽ پاڻ سان گڏ ڪجهہ صوفياڻو ادب آندو هئائون. پر ٻارهين صدي تائين اشڪينازي (Ashkenazi) عقيدي منجهہ ڏاڍ هڪڙي نئين قنوطيت کي متعارف ڪرايو هيو ۽ ڪئلونيمس خاندان جي ٽن ڀاتين جي لکڻين ۾ انهن جو اظهار ٿيل هيو: ربي سيموئل اڪبر جنهن 1150ع ڌاري "سيفر ها-ييره" (Sefer ha-Yirah) يعني "خدا جو خوف"

("دي بوڪ آف دي فيئر آف گاڊ" نالي ننڍڙو مقالو لکيو. ربي جودا انقلابي جيڪو "سيفر هيسيدم" (Sefer Hasidim) يعني "زاهد ماڻهو" نالي ڪتاب جو ليکڪ هيو ۽ ان جو سوٽ ورمس (Worms) وارو ربي ايليزر بن جودا (وفات 1230ع) جنهن ڪيترائي مقالا ۽ صوفياڻا مضمون ترتيب ڏنا. اهي ظاهري طور فلاسفر يا باقاعدي مفڪر ڪونہ هيا ۽ انهن جي ڪم مان ظاهر ٿئي ٿو تہ انهن پنهنجا نظريا مختلف ذريعن منجهان اڌارا ورتا هيا. جيڪي ائين لڳن ٿا تہ اڻ ٺهڪندڙ آهن. اهي ٿڌي طبيعت واري فيلسوف ساديہ بن جوزف کان تمام گهڻو متاثر ٿيل هيا، جنهن جا ڪتاب عبراني ٻولي ۾ ترجمو ڪيا ويا هيا. ۽ اهو بہ اسيسي (Assisi) جي فرانسس (Frances) جهڙن عيسائي صوفين طرفان. ذريعن جي انهي عجيب ملاوت منجهان اهي هڪڙي روحانيت پيدا ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيا. جيڪا سترهين عيسوي صدي تائين فرانس ۽ جرمني جي يهودين لاءِ اهميت واري رهي.

اهو ياد رکڻ گهرجي تہ ربين (Ribbis) خدا طرفان خلقيل پاڻمرادي خوشي کان انڪار ڪرڻ کي گناهہ قرار ڏنو هيو. پر جرمن متقين ("پيئيٽسٽ") اهڙي نفس ڪشي جي پرچار ڪئي جيڪا دنيا کي تياڳڻ (ترڪ دنيا) واري عيسائي عمل سان ملندڙ جلندڙ هئي. هڪڙو يهودي آخرت ۾ شيڪناه (Shekinah) جو دايدار تڏهن ڪري سگهندو جڏهن اهو لذت کي پٺي ڏيندو ۽ راند روند کي ڇڏي ڏيندو. مثال طور، جانور پالڻ يا ٻارن سان راند ڪرڻ. يهودين کي پاڻ ۾ ٽڏائپ پيدا ڪرڻي پوندي، جيئن خدا جي ٻاجهہ آهي، نفرت ۽ توهين واري رويي ڏانهن بي ڌيان رهڻو پوندو پر خدا کي هڪڙي دوست وانگر مخاطب ڪري سگهبو. ڪنهن بہ خانقاهي صوفي خدا کي "تون" ڪري سڏڻ لاءِ ڪونہ سوچيو هوندو جيئن ايليزر (Eliezer) ڪيو. اها بي تڪلفاڻي هلت عيسائي عبادت ۾ شامل ٿي وئي ۽ اهڙي خدا جو خاڪو پيش ڪيائين جيڪو ڪائنات ۾ ازل کان حاضر ناظر ۽ گهڻو ويجهو هيو ۽ ساڳي وقت ماوراء بہ هيو:

> "هر شي تو ۾ آهي ۽ تون هر شي ۾ آهين: تون هر شي کي گهيرين ٿو ۽ ان جي حفاظت ڪرين ٿو. جڏهن هر شي پيدا ڪئي وئي هئي، تون هر شي ۾ هئين: هر شي جي پيدا ٿيڻ کان اڳ، تون سڀ ڪجهہ هُئين." (52)

انهن انهي حاضر ناظر هجڻ واري ابديت کي اهو ڏيکارڻ ذريعي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي تہ ڪوبہ ماڻهو خود خدا تائين رسائي نٿو ڪري سگهي پر صرف خدا جيئن گهري، جيئن ان (خدا) پاڻ کي انسانذات تي پنهنجي جلال ۾ ظاهر ڪيو يا عظيم تجلي ۾ جنهن کي شيڪناه سڏيو ويو آهي. اهي متقي ("پيئيٽسٽ") ظاهري عدم مطابقت ڪري پريشان ڪونہ هيا. انهن علمي باريڪين جي بجاءِ عملي معاملن تي ڌيان ڏنو ۽ پنهنجن ساٿي يهودين کي ذهني يڪسوئي ۽ اشارن ڪناين جا طريقا سيکاريائون جيڪي خدا جي موجودگي بابت انهن جي احساس کي وڌائي ٿي سگهيا. خاموشي لازمي هئي: متقي کي پنهنجون اکيون مڪمل طور بند رکڻيون آهن. بي ڌياني کان بچڻ لاءِ پنهنجي مٿان چادر وجهڻي آهي، پنهنجي پيٽ کي اندر رکڻو آهي ۽ پنهنجا

ڏند ڪرڻا آهن. انهن ”عبادت ڪرڻ“ جو هڪڙو خاص طريقو ايجاد ڪيو جنهن کي حضوري جي انهي احساس کي همٿائيندڙ سمجهيو ويو. دعائن جي لفظن کي رڳو ورجائڻ جي بجاءِ متقي کي هر لفظ جا اکر ڳڻڻ گهرجن. انهن جي عددي اهميت جو ڪاٿو لڳائجي ۽ ٻولي جي لغوي مطلب کان متيرو ٿجي. ان کي هڪڙي اعليٰ حقيقت جي احساس کي همٿائڻ لاءِ لازمي طور پنهنجي ڌيان کي مٿي پهچائڻو آهي.

اسلامي سلطنت ۾ جتي به سامي مخالف ڏاڍ ڪونه هيو اتي يهودين جي حالت تمام گهٽي سٺي هئي ۽ انهن کي انهي اشڪينازي نمائشي تقوا جي ڪا ضرورت ڪونه هئي. بهرحال، اهي مسلمانن جي واڌارن کي مُهت ڏيندي هڪڙي نئين نموني جي يهوديت کي ترتيب ڏئي رهيا هيا. بلڪل ائين جيئن يهودي فيلسوفن بائيبل واري خدا جي فلسفاڻي انداز ۾ وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، ٻين يهودين پنهنجي خدا کي صوفياڻي علامتي تشريح ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي. شروعات ۾ اهي صوفي تمام ننڍڙي اقليت ۾ هيا. انهن جو هڪڙو باطني ضابطو هيو جيڪو اُستاد يا مرشد طرفان شاگرد ۽ پيروڪار ڏانهن منتقل ٿيل هوندو هيو: اهي ان کي ”قبالا“ يا ورثي ۾ مليل روايت سڏيندا هيا. بهرحال، آخرڪار قبالا واري خدا اڪثريت جو پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪايو ۽ يهودي تخيل ۾ اهڙي نموني ۾ مقبوليت حاصل ڪيائين جيڪا فلاسافرن واري خدا کي ڪڏهن به حاصل ڪونه ٿي هئي. فلسفي خدا کي ڏورانهين تجريدي خيال منجهه بدلائڻ جو اشارو ٿي ڏنو پر صوفين جو خدا انهن خطرن ۾ ڳڻتين کي ٿانيڪو ڪرڻ جي قابل هيو جيڪي عقلي بجاءِ ڳوڙهيون هيون. جتي خانقاهي صوفي خدا جي جاهه و جلال کي عدم (ڪجهه به نه) منجهان ڏسڻ تي مطمئن هيا، قبالائين خدا جي باطني سرگرمي ۽ انساني شعور جي تهه تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪئي. خدا جي نوعيت بابت ۽ دنيا سان ان جي تعلق جي مابعدالطبعياتي مسئلن بابت عقلي طور اندازو ڪرڻ جي بجاءِ قبالائي تصور ڏانهن ڌيان ڏنو.

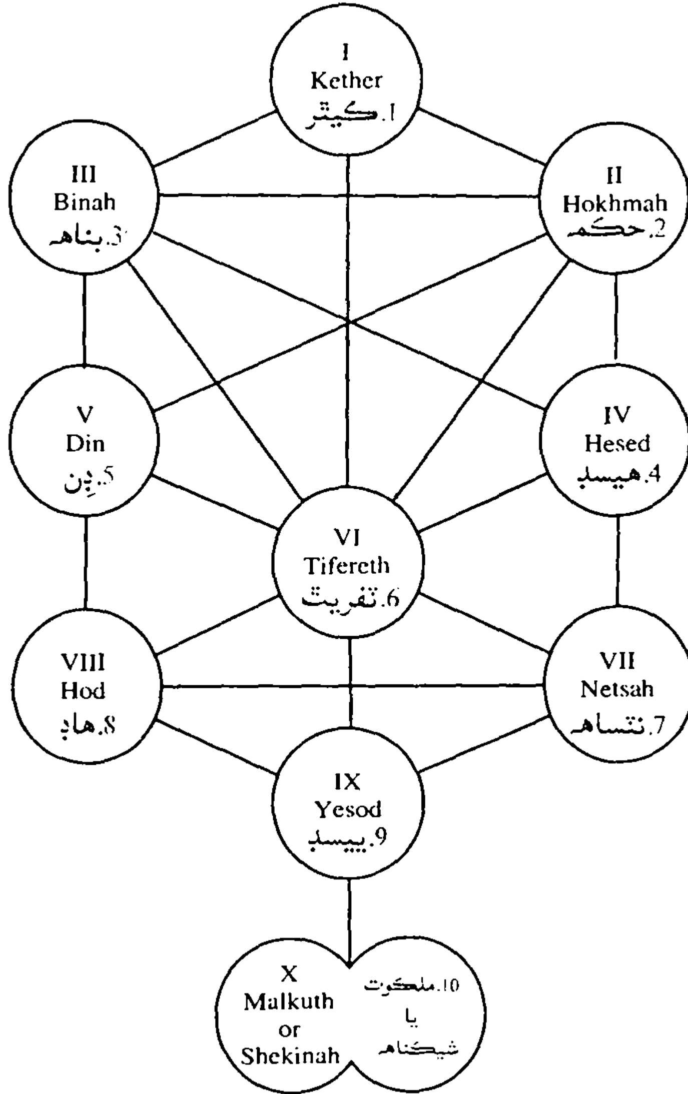
صوفين وانگر قبالائين به خدا جي ذات ۽ جنهن خدا جي اسان ڪشف ۽ تخليق ۾ جهلڪ ڏسون ٿا، جي وچ ۾ نوافلاطوني ۽ غناسطي فرق کي استعمال ڪيو. خدا بذات خود يقيني طور نه ڄاڻڻ جوڳو ناقابل تصور ۽ شخصيت کان پاڪ آهي. اهي مخفي خدا کي ”لامحدود“ (”اين صف“ En Sof) سڏيندا هيا. اسان کي ”لامحدود“ بابت ڪابه خبر ڪونهي: ان جو بائيبل ۾ يا وري توريت يا تلمود ۾ به ذڪر ٿيل ڪونهي. تيرهين عيسوي صدي جي هڪڙي گمنام ليکڪ لکيو ته ”لامحدود“ انسانذات تي آشڪار ٿيڻ جو موضوع بڻجڻ جي قابل ڪونهي. [53] ”ي هه و هه“ جي برخلاف ”اين صف“ (”لامحدود“) جو ڪوبه نشاندهي ٿيل نالو ڪونه هيو. اهو ڪو مذڪر يا مؤنث ڪونهي. دراصل خداءِ واحد جو حوالو ڏيڻ لاءِ ڪنهن به جنس جو اظهار ڪرڻ جي بجاءِ ان لاءِ جنس کي ظاهر نه ڪندڙ لفظ استعمال ڪرڻ وڌيڪ بهتر ۽ مناسب آهي. اهو عمل بائيبل ۽ تلمود واري اعليٰ شخصي خدا کان منهن موڙ هئي. قبالائين مذهبي شعور جي هڪڙي نئين دنيا ڳولڻ لاءِ پنهنجي مدد لاءِ خود پنهنجي ڏندڪٿا مرتب ڪئي. ي هه و هه ۽ ”لامحدود“ جي

وچ ۾ تعلق جي وضاحت ڪرڻ لاءِ غناسطي نظرئي جي پوئواري ڪرڻ کان سواءِ، چوتہ اهي بہ مختلف هستيون هيون. قبالائين صحيفي جي تلاوت ڪرڻ لاءِ هڪڙو علامتي طريقو ايجاد ڪيو. صوفين وانگر انهن هڪڙي عملي طريقي کي تصور ۾ ويهاريو جنهن ذريعي لڪل خدا پنهنجو پاڻ کي انسانذات لاءِ ڄاتل بڻايو. "اين صف" (لامحدود) پاڻ کي يهودي صوفين تي الوهي حقيقت جي ڏهن مختلف روپن ("سيفيراٿ" Sefiroth) هيٺ آشڪار ڪيو هيو جيڪي ناقابل ڄاڻ خداءِ واحد جي پر اسرار اونهاين منجهان صادر ٿيا هيا. هر هڪ روپ ("سيفيرا" Sefirah) "اين صف" جي پڌري اظهار ۾ هڪڙي حالت جي نمائندگي ڪئي ٿي ۽ ان جو پنهنجو علامتي نالو هيو پر انهن الوهي دائرن مان هرهڪ ۾ هڪڙي خاص عنوان هيٺ مجيل خدا جو سمورو راز سمايل هيو. قبالائي تشريحن بائيبل جي هرهڪ لفظ کي انهن ڏهن روپن جي هڪڙي يا ٻئي جي حوالي سان پيش ڪيو: بائيبل جي هر جزي (آيت) ڪنهن واقعي يا ماجرا کي بيان ٿي ڪيو جنهن جو خود خدا جي باطني سگهہ ۾ پنهنجو هوبهو نقل هيو.

ابن عربي رحمہ واري خدا جي تڙپ ڏٺي هئي جنهن ان (خدا) کي انسانذات تي ان قول طور آشڪار ڪيو هيو جنهن دنيا تخليق ڪئي هئي. بلڪل ساڳي نموني ۾ ڏهہ روپ ٻئي ڳالهيون هيا. يعني اهي نالا جيڪي خدا خود پاڻ کي ڏنا هيا ۽ اهي وسيلا جن جي ذريعي ان دنيا تخليق ڪئي هئي. انهن ڏهن نالن گڏجي ان جي اڪيلي عظيم نالي جي جوڙجڪ ڪئي، جيڪو انسانن کي ڄاتل ڪونہ هيو. انهن نالن انهن مرحلن جي ترجماني ٿي ڪئي جن ذريعي "اين صف" پنهنجي اڪيلي پهچ کان ٻاهر حالت مان نڪري عام رواجي دنيا ۾ آيو. اهي عام طور تي هيٺين نموني ۾ درج ٿيل آهن:

1. "ڪيٿر ايليون" (Kether Elyon): عظيم ترين بادشاهہ.
2. "حڪمہ" (Hokhmah): ڏاهپ
3. "بناهہ" (Binah): دانشمندي
4. "هيسيڊ" (Hesed): محبت يا ٻاجھہ.
5. "ڊن" (Din): اختيار (عام طور تي فيصلہ ڪن صلاحيت).
6. "ٽفريٿ" (Tifreth): راحمين، همدرد.
7. "نيٽساه" (Netsah): ڪامل بردبار.
8. "هاڊ" (Hod): جلال.
9. "ييسڊ" (Yesed): بنياد.
10. "ملڪوت": بادشاهت (شيڪيناه پڻ سڏجي.)

ڪڏهن انهن ڏهن روپن (سيفيراٿ) کي هڪڙي وڻ طور بيان ڪيو ويندو آهي، "اين صف" جي سمجھہ کان ٻاهر اونهاين ۾ پنهنجين شاخن سان مٿان کان هيٺ وڌندڙ (جيئن ٻئي صفحي تي خاڪي ۾ ڏيکاريل آهي) ۽ ان جي چوٽي "شيڪناه" يعني دنيا ۾ هوندي آهي. اهو نامياتي عڪس انهي قبالائي علامت جي وحدت جو اظهار ڪري



The Tree of the Sefiroth

سيفيرات جو وڻ

ٿو. "اين صف" (لامحدود) اها رطوبت يا رس آهي جيڪا وڻ جي ٽارين منجهه گردش ڪري ٿي ۽ انهن کي هڪڙي پراسرار ۽ مجموعي حقيقت ۾ گڏائي انهن کي حياتي ڏئي ٿي. توڙي جو "اين صف" (لامحدود) ۽ ان جي نالن جي دنيا جي وچ ۾ هڪڙو فرق آهي، بئي هڪ آهن. بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن هڪڙو ڪوئلو ۽ هڪڙو شعلو. ڇاٽايل ڏهه روپ (سيفيراٿ) روشني جي دنيائن جي نمائندي ڪن ٿا جيڪا لامحدود جي پراسراريت کي پڌرو ڪري ٿي، جيڪو ناقابل فهم اڻ ڇنائي ۾ رهي ٿو. اهو اجا به اها ڳالهه ڏيکارڻ جو هڪڙو بيو طريقو آهي ته خدا بابت اسان جا گمان جنهن ڳالهه ڏانهن اشارو ڪن ٿا اهي ان جي حقيقت کي مڪمل طور بيان نٿا ڪري سگهن.

بهرحال، ڇاٽايل ڏهن روپن جي دنيا خداءِ واحد ۽ هن دنيا جي وچ ۾ ڪا خارجي متبادل حقيقت ڪونهي. اهي ڌرتي ۽ آسمان جي وچ ۾ ڪنهن ڏاڪڻ جا ڏاڪا ڪونهن پر حِسن ذريعي تجربو ڪيل دنيا جي هيٺان آهن. ڇوته خدا هر ڳالهه جو مختيار آهي، ڇاٽايل ڏهه روپ وجود رکندڙ هرشي ۾ سرگرم ۽ موجود آهن. اهي انساني شعور جي درجن جي پڻ ترجماني ڪن ٿا، جنهن سان صوفي خود پنهنجي ذهن منجهه ڀرڪڻ ذريعي خدا ڏانهن چاڙهي چڙهن ٿا. اجا وري خدا ۽ انسان جو جدا نه ٿي سگهڻ طور خاڪو پيش ٿيل آهي. ڪجهه قبالائين ڇاٽايل ڏهن روپن کي اصلي انسان جي عضون طور ڏٺو جنهن جو اصل ۾ خدا ارادو ڪيو هيو.

بائيبل ۾ جڏهن اهو چيو ويو ته انسان کي خدا جي شبيهه تي خلقيو ويو آهي ته انهيءَ ئي ڳالهه جو مطلب هيو: هتي هيٺ ڌرتي تي دنياوي حقيقت آسماني دنيا ۾ موجود آدي روپ واري حقيقت سان هڪجهڙائي رکي ٿي. خدا جو ان هڪڙي وڻ يا هڪڙي انسان جهڙيون شبيهون انهي حقيقت جا تصوراتي خاڪا ڪشي هيون جنهن عقلي تدوين لاءِ ڏکيائون ٿي پيدا ڪيون. قبالائي طريقي وارا فلسفي ڏانهن مخالفاڻو رويو رکندڙ ڪونه هيا - انهن مان ڪيترائي ساديه گائون (Saadia Gaon) ۽ ابن ميمون جهڙا وڏيون نالي واريون شخصيتون هيون، پر انهن خدا جي اسرار کي ذهن نشين ڪرائڻ لاءِ مابعدالطبيعيات جي مقابلي ۾ علامتيت ۽ ڏندڪٿائي کي وڌيڪ اطمينان بخش ڏٺو.

قبالائيت جو نهايت اثرائتو ڪتاب "دي زوهر" (The Zohar) هيو جيڪو گهڙيو ڪري 1275ع ۾ ليون (Leon) جي موسيٰ نالي اسپيني صوفي لکيو هيو. هڪڙي نوجوان جي حيثيت ۾ ان ابن ميمون کي پڙهيو هيو پر آهستي آهستي قبالا جي باطني رسم ۽ تصوف جي ڇڪ محسوس ڪئي هئائين. "دي زوهر" يعني "جلوو" ("دي بوڪ آف اسپلينبر") نالي ڪتاب صوفياڻي ناول جو هڪڙو قسم آهي جنهن ۾ ٽين عيسوي صدي جو سمين بن يوهي (Simeon ben yohai) نالي هڪڙو شخص پنهنجي پٽ سان فلسطين ۾ گهمندو ڦرندو رهي ٿو. پنهنجن شاگردن سان خدا، فطرت ۽ انساني زندگي بابت ڳالهيون ڪري ٿو. دنيا ۾ ڪوبه واضح ڍانچو يا فڪر ۽ نظرين جي باضابطه اوسر ڪونهي. اهڙو ڪوبه رويو "جلوي" (دي زوهر) جي روح لاءِ اوپرو هوندو جنهن جو خدا

سوچ جي ڪنهن به چٽي طريقي جي مدافعت ڪري ٿو. ابن عربي وانگر ليون واري موسيٰ مجيو ٿي ته خدا هر صوفي کي هڪڙو يگانو ۽ ذاتي ڪشف عطا ڪري ٿو تنهن ڪري طريقي جي ڪابه حد ڪونهي جنهن سان توريت جي تشريح ڪري سگهجي: قبالا تي عمل ڪندڙ جيئن ئي ترقي ڪري ٿوته معنويت جو تهه مٿان تهه کلي وڃي ٿو. "جلوي" نالي ڪتاب ۾ ڏهن روپن (سيفيراٿ) جي مخفي صدور کي هڪڙي عملي مرحلي طور ڏيکاريو ويو آهي، جنهن مطابق غيرشخصي "اين صف" هڪڙي شخصيت ٿي پوي ٿو. ٽن اعليٰ روپن ۾ـ ڪيٿر، حڪمه ۽ بناهـ جڏهن ڪنهن حد تائين لامحدود جيئن ئي پنهنجو پاڻ کي پڌرو ڪرڻ جو فيصلو ڪيو آهي ته الوهي حقيقت کي مذڪر صيغي سان "هو" يا "اهو" سڏيو ويو آهي. جيئن ته "هو" يا "اهو" ڏهن روپن مان وچين روپن منجهان نازل ٿئي ٿوـ هيسيڊ (Hescd)، ڊِن (Din)، ٽفريٿ (Tifereth)، نيٽساه (Netsah)، هاڊ (Hod)، ۽ ييسڊ (Yesod)ـ تنهن ڪري "هو" يا "اهو" "تون" ٿي وڃي ٿو. آخرڪار جڏهن شيڪناه جي روپ ۾ دنيا ۾ موجود ٿئي ٿوته "اهو" پنهنجو پاڻ کي "مان" سڏي ٿو. اهو انهيءَ مرحلي تي آهي جتي خدا، لڳي ٿو ته، هڪڙو فرد واحد ٿي پوي ٿو ۽ ان جو خود اظهاري وارو عمل مڪمل ٿئي ٿو جو انسان پنهنجو باطني سفر شروع ڪري سگهي ٿو. هڪڙو پيرو جڏهن صوفي خود پنهنجي ڳوڙهي ذات جي سمجهه حاصل ڪري وٺي ٿوته اهو پنهنجي اندر خدا جي موجودگي کان آگاهه ٿي وڃي ٿو ۽ پوءِ وڌيڪ غيرذاتي اعليٰ دائرن ڏانهن اڏامر ڪري سگهي ٿو. انا ۽ شخصيت جون حدون اورانگهي سگهي ٿو. اها اسان جي وجود جي ناقابل تصور ذريعي ۽ غيرمخلوق حقيقت جي لڪل دنيا ڏانهن هڪڙي موٽ آهي. انهي صوفياڻي تناظر ۾ حِسي تاثر واري اسان جي دنيا بس الوهي حقيقت جو آخري ۽ بلڪل ٻاهريون خول آهي.

قبالا ۾ به، جيئن صوفي ازم ۾ آهي، تخليق جو نظريو ڪائنات جي طبعي بڻ بنيادن سان حقي طور تعلق رکندڙ ڪونه آهي. "جلوو" ڪتاب ۾ توريت واري تخليق جي باب ۾ پيش ڪيل ڳالهه کي "اين صف" منجهه هڪڙي فيصلہ ڪن گهڙي کي علامتي احوال طور ڏيکاريو ويو آهي، جيڪو خداءِ واحد لاءِ پنهنجي عميق باطن مان نڪرڻ ۽ پنهنجو پاڻ کي آشڪار ڪرڻ جو سبب بڻيو. جيئن "جلوي" نالي ڪتاب ۾ چيل آهي:

> "شروع شروع ۾ جڏهن بادشاهه جي مرضي پوري ٿيڻ شروع ٿي ته ان علامتن جي الوهي هالي منجهه نقاشي ڪئي. "اين صف" (لامحدود) جي بنهه اندرين گوشن مان هڪڙو گهرو شعلو پڙڪڻ لڳو هڪڙي ڌنڌ وانگر جيڪو بي شڪل منجهان ظاهر ٿيندو آهي. انهي هالي جي دائري ۾ گهيريل، نه سفيد نه ڪارو نه ڳاڙهو نه سائو ۽ ڪنهن به رنگ جو نه." (54)

توريت جي تخليق واري باب ۾، خدا جو پهريون تخليقي ڪلام هيو: "هر هنڌ روشني هجڻ گهرجي!" تخليق واري باب تي "جلوه" نالي ڪتاب ۾ ڏيل تبصري ۾ چاٽايو ويو آهي ته اهو "گهرو شعلو" اڳ چاٽايل ڏهن روپن مان پهريون روپ آهي: يعني

ڪيٽر ايليون، الوهيت جو اعليٰ تاج. ان کي ڪو رنگ يا شڪل ڪونهي: گهڻا قبالائي ان کي "ڪجهہ بہ نہ" (عدم) سڏڻ تي ترجيح ڏيندا آهن. الوهيت جو نهايت اعليٰ درجو جنهن لاءِ انساني ذهن سوچي سگهي ٿو ان کي "ڪجهہ بہ نہ" (نيستي) سان ڀيٽيو ويو آهي ڇوتہ وجود رکندڙ ڪنهن بہ شي سان ان جي هڪجهڙائي ڪونهي. تنهن ڪري ڇاڻايل ڏهن روپن مان ٻيا سيئي روپ ان "ڪجهہ بہ نہ" جي ڪُک مان نروار ٿين ٿا. عدم مان تخليق جي روايتي عقيدي يا نظرئي جي اها هڪڙي صوفياڻي تشريح آهي. خداءِ واحد جي خود اظهاري واري عمل جو مرحلو روشني جي سرچشمي طور جاري رهي ٿو جيڪو اجا بہ وڌيڪ ڪشادن دائرن ۾ پکڙجي ٿو. "جلوو" نالي ڪتاب ۾ وڌيڪ اچي ٿو:

"پر جڏهن انهي شعلي پڙڪڻ ۾ اجهامڻ اختيار ڪرڻ شروع ڪيو تہ ان اساسي رنگ ظاهر ڪيا. ڇوتہ نهايت اندرين مرڪز ۾ هڪڙو چشمو اڀريو جنهن منجهان هيٺ هر شي مٿان تجليون پيون، اين صف جي پراسرار ڳجهن ۾ لڪل. چشمي کي جنهن ابدي هالي وڪوڙي رکيو هيو ان مان اجا مڪمل طورتي جاري ڪونہ ٿيو هيو. اهو مڪمل طور تي سڃاڻپ جي قابل هيو تان تہ ان جي وهڪري جي اثر هيٺ هڪڙي مافوق الفطرت حد ڏسجڻ ۾ آئي. انهي حد کان اڳتي ڪجهہ ڄاڻي يا سمجهي نٿو سگهجي، ۽ ان کي بيريشت (Berishit) يعني آغاز سڏبو آهي، مطلب تخليق جو پهريون "ڪلام."(55)

اها حد "حڪمہ" يعني ڏاهپ آهي، يعني ڏهن روپن مان ٻيو روپ جنهن ۾ مڙني تخليقي شين جو آدرشي ڍانچو سمايل آهي. اها حد هڪڙي محلات يا هڪڙي بلڊنگ ۾ ترقي ڪري ٿي جيڪا ٽيون روپ يعني عقل ("بناهہ" ـ Binah) ٿي پوي ٿي. اهي ٽئي اعليٰ روپ انساني عقلي صلاحيت جي حد جي ترجماني ڪن ٿا. قبالائي چون ٿا تہ خدا هڪڙي عظيم "ڪير؟" (مان) طور عقل ("بناهہ" ـ Binah) ۾ وسي ٿو جيڪو هر سوال جي منڍ ۾ اٽل آهي. پر ان جو جواب حاصل ڪرڻ ممڪن ڪونهي. توڙي جو "اين صف" پنهنجو پاڻ کي آهستي آهستي انساني اهليتن مطابق ڪندو آهي، پر اسان وٽ اهو "ڪير" ڪير آهي کي ڄاڻڻ جو ڪو طريقو ڪونهي: جيترو مٿي اسان منزل ماٿيون ٿا "اهو" اوترو وڌيڪ ڳجهہ ۾ پراسراريت ۾ ويڙهيل رهي ٿو.

بعد وارن ستن روپن لاءِ چيو ويجي ٿو تہ اهي وجود ۾ آڻڻ لاءِ تخليق جي ستن ڏينهن سان مطابقت رکن ٿا. بائيبلي زماني دوران "ي هہ و هہ" آخرڪار ڪنعان جي قديم ديوين ۾ انهن جي جنسي لڳاءَ واري عقيدي مٿان غلبو حاصل ڪري ورتو. پر جيئن تہ قبالائين خدا جي اسرار کي ظاهر ڪرڻ جي جدوجهد جاري رکي تہ پراڻين ڏندڪٿائن پنهنجو پاڻ کي هڪڙي بدليل ڍنگ ۾ وري دهرايو. "جلوو" نالي ڪتاب ۾ عقل ("بناهہ" ـ Binah) جو آسماني ماءُ طور بيان ڪيو ويو آهي، جنهن جو ڳڀ ستن هيٺين روپن کي جنم ڏيڻ لاءِ "گهري شعلي" سان ڀريل آهي. وري نائون روپ ـ ييسد (Yesod) ڪنهن

مرداڻي عضوي جو خيال اُڀري ٿو: ان جو هڪڙي وهندڙ ناليءَ طور نقشو چٽيو ويو آهي. جنهن جي ذريعي قدرتي حياتي پراسرار پيدائش جي هڪڙي عمل ۾ ڪائنات ۾ اوتجي وڃي ٿي. بهرحال، اهو ذهين روپ. شيڪناه ۾ ٿئي ٿو جو تخليق ۽ ديومالا جي قديم جنسي علامتيت گهڻو واضح نموني ۾ ظاهر ٿي وڃي ٿي. تلمود ۾ شيڪناه هڪڙي غير واضح شي هئي: ان کي نہ جنسي حيثيت هئي نہ جنسي سڃاڻپ. بهرحال، قبالا ۾ شيڪناه خدا جو مادي پهلو ٿي وڃي ٿو. 1200ع ۾ لکيل "دي بهر (The Baher) نالي ڪتاب جيڪو اوائلي قبالائي مسودن مان هڪ آهي، ان ۾ شيڪناه جي سڃاڻپ سوفيا جي روحاني علامت طور ڪرائي وئي آهي. يعني الوهي ظهورن مان آخري جيڪا پليروما کان هيٺ ڪري هئي ۽ هاڻي خداءِ واحد کان ڌار ۽ گم ٿيل دنيا منجهہ ڀٽڪي رهي آهي. "جلوو" ڪتاب ۾ انهي "شيڪناه جي نيڪالي" کي حضرت آدم عليہ السلام جو زمين تي اچڻ سان جوڙيو ويو آهي. جيئن ڪتاب پيدائش ۾ بيان ڪيو ويو آهي. ان ۾ ٻڌايو ويو آهي تہ حضرت آدم عليہ السلام کي حياتي (زندگيَ) جي وڻ ۾ "وچين روپ" طور ڏيکاريو ويو آهي جڏهن تہ شيڪناه کي عقل (ڏاهپ) جي وڻ ۾. ستن روپن کي گڏ پوڄڻ جي بجاءِ علم کان زندگي جدا ڪندي ۽ مڙني روپن جي اتحاد کي ٽوڙيندي ان اڪيلي شيڪناه کي تعظيم ڪرڻ لاءِ چونڊيو. الوهي حياتي جيڪا پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) کان الڳ ٿيل هئي، گهڻي وقت تائين دنيا منجهہ ساندهہ جاري رهي نٿي سگهي. پر توريت جي پيروي ڪرڻ سان اسرائيلي برادري شيڪناه جي نيڪالي جو ازالو ڪري سگهندا ۽ دنيا کي خداءِ واحد سان وري ڳنڍائي سگهندا. انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونهي تہ اڪثر تلمودين ان کي هڪڙي مڪروهہ سوچ سمجهيو پر شيڪناه جي نيڪالي جيڪا ديوي جي قديم ڏندڪٿائن ۾، جيڪا الوهي دنيا کان پري ڀٽڪي رهي هئي، گونجي رهي هئي قبالا جي نهايت مقبول جزن مان هڪ ٿي وئي. مادي (مؤنث) شيڪناه ماڻهن ۾ خدا جي خيال بابت ڪجهہ جنسي درجہ بندي جو توازن قائم ڪيو. جنهن مرداڻي (مذڪر) لڏي ڏانهن تمام گهڻو وزنائتو هجڻ جو ڏيان ٿي چڪايو ۽ واضح طور تي هڪڙي اهم مذهبي ضرورت (گهرج) جو پورائو ڪيائين.

الوهي نيڪالي جي خيال انهيءَ علحدگي جي احساس جو پڻ ازالو ڪيو جيڪا ايتري گهڻي انساني بيچيني جو سبب آهي. "جلوي" ۾ مسلسل خرابي (برائي) جي باري ۾ ڪا شي هجڻ طور بيان ڪيو ويو آهي جيڪا الڳ ٿي پئي آهي يا جيڪا هڪڙي تعلق منجهہ داخل ٿي وئي آهي جنهن لاءِ اها غير موزون آهي. توحيد پرستي جي مسئلن مان اخلاقيات سان واسطو رکندڙ هڪڙو مسئلو اهو آهي تہ اها برائي کي ڌار ڪري ٿي. ڇو تہ اسان اهڙي خيال کي قبول ڪري نٿا سگهون تہ اسان جي خدا ۾ ڪا گهٽتائي آهي. ان ۾ اهو خطرو آهي تہ اسان ان کي پنهنجو پاڻ اندر برداشت ڪرڻ جي قابل ڪونہ ٿينداسين. اهو پوءِ پري ڌڪي سگهبو ۽ ڀوائتو ۽ وحشياڻو ٿيندو. مغربي عيسائي دنيا ۾ شيطان جو ڀوائتو تصور اهڙو هڪڙو شڪل بگاڙيل خاڪو پيش ڪرڻ وارو عمل

هيو. "جلوي" موجب خرابي جي پاڙ خود خدا ۾ آهي: پنجين روپ ڊن (Din) يا سخت فيصلي ۾. ڊن (Din) جو خدا جي ڪابه هٿ طور نقشو چٽيو ويو آهي, جڏهن تہ هيسڊ (Hesed) يعني رحم کي ان جي ساڄي هٿ طور. جيستائين ڊن (Din) خدا جي رحم سان متوازي نموني ۾ هلي ٿو اهو تعميري ۽ نفعي بخش رهي ٿو. پر جيڪڏهن اهو ٻين روپن کان ناتو ٽوڙي ٿو ۽ الڳ ٿي وڃي ٿو تہ اهو بڇڙائي ۽ تباهہ ڪن ٿي وڃي ٿو. "جلوي" ۾ اسان کي اهو ڪونہ ٻڌايو ويو آهي تہ اها علحدگي ڪيئن ۽ ڪڏهن واقع ٿي. ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو تہ بعد وارن قبالائين بڇڙائي جي مسئلي تي ڌيان ڏنو جنهن کي انهن آدي جڳادي "حادثي" جي هڪڙي قسم جي نتيجي طور ڏٺو جيڪو خدا جي خود اظهاري جي بلڪل پهرين مرحلن ۾ پيش آيو. جيڪڏهن لغوي طور تشريح ڪجي تہ قبالا معمولي تشريح ٿو ڪري, پر ان جي ڏندڪٿائي نفسياتي طور مطمئن ڪندڙ ثابت ٿي. پندرهين عيسوي صدي دوران جڏهن اسپيني يهودي برادري کي تباهي ۽ مصيبت اچي گهيريو تہ اهو قبالائين جوئي خدا هيو جنهن انهن کي پنهنجين پيڙائن کي سمجهڻ ۾ مدد ڪئي.

اسان قبالا جي نفسياتي شدت کي اسپيني صوفي ابرهام ابولافيا (Abraham Abulafia), 1240ع کان 1291ع, جي ڪتاب ۾ ڏسي سگهون ٿا. ان جو گهڻو تڻو ڪم ساڳي دور ۾ سهيڙيو ويو هيو جنهن ۾ "جلوو" نالي ڪتاب لکيو ويو پر ابولافيا خود خدا جي فطرت سان آشنائي ڪرڻ جي بجاءِ خدا جي هڪڙي احساس کي حاصل ڪرڻ جي عملي طريقي تي توجهہ مرڪوز ڪيو. اهي طريقا ساڳيا ئي آهن جيڪي اڄ دماغي مرض جا ڊاڪٽر مريض جي سمجهہ موٽائڻ لاءِ پنهنجي دنياوي جاڪوڙ ۾ استعمال ڪندا آهن. جيئن تہ صوفين گهريو ٿي تہ اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم وانگر خدا جو تجربو ڪن, ابولافيا دعوا ڪئي تہ ان پيغمبراڻي ذات حاصل ڪرڻ جو طريقو ڳولي لڌو آهي. ان يوگا جو هڪڙو يهودي طريقو ايجاد ڪيو ۽ توجهہ مرڪوز ڪرڻ جي عام اصولن کي استعمال ڪيائين, مثال طور, ساهہ کڻڻ, منتر پڙهڻ ۽ شعور جي هڪڙي متبادل حالت حاصل ڪرڻ لاءِ ويهڻ جو هڪڙو خاص ڍنگ اختيار ڪرڻ. ابولافيا هڪڙو غير رواجي قبالائي هيو. اهو هڪڙو انتهائي عالم ماڻهو هيو. جنهن ايڪٽيهہ سالن جي عمر ۾ هڪڙي مذهبي تجربي کان متاثر ٿي تصوف ڏانهن لاڙو ڪرڻ کان اڳ توريت, تلمود ۽ فلسفي جو مطالعو ڪيو هيو. لڳي ٿو تہ ان کي يقين ٿي ويو هيو تہ اهو هڪڙو مسيحا هيو نہ صرف يهودين لاءِ پر عيسائين لاءِ پڻ. انهيءَ ڪري ان اسپين جي سموري علائقي ۾ گشت ڪيو ۽ شاگرد پيدا ڪيائين ۽ مشرق جي سرحدن تائين پڻ ڊگهو سفر ڪرڻ جي همت ڪيائين. 1280ع ۾ ان يهودي ايلچي جي حيثيت ۾ پوپ سان ملاقات ڪئي. توڙي جو ابولافيا عيسائيت تي پنهنجي طنز ڪرڻ ۾ اڪثر ڪري ڪرو هيو پر لڳي ٿو تہ ان قبالائين جي خدا ۽ تثليث جي نظرئي جي وچ ۾ هڪجهڙائي کي تسليم ڪيو هيو. ڏهن روپن مان ٽي مٿانهان روپ لاگوس ۽ جوهر جا ياد ڏياريندڙ آهن.

يعني خدا جي ذهانت ۽ حڪمت. جيڪا پڻ مان جاري ٿئي ٿي يعني پهچ کان ٻاهر نور ۾ گم ٿيل عدم. ابولافيا پاڻ بہ خدا بابت تثليث واري نموني ۾ ڳالهائڻ پسند ٿي ڪيو.

ان خدا کي لهڻ لاءِ ابولافيا تعليم ڏني تہ "روح تان پڙدو هٽائڻ ۽ جيڪي ڳنڍيون ان کي ٻڌل آهن انهن کي کولڻ" ضروري آهي. "ڳنڍيون کولڻ" وارو محاورو تبت وارن جي ٻڌمت ۾ بہ ملي ٿو جيڪو دنيا ڀر جي صوفين جو بنيادي اقرارنامي جو هڪڙو ٻيو پئمانو آهي. بيان ڪيل طريقي ڪار کي شايد انهن دٻيل جذبن کي ظاهر ڪرڻ جي تحليل نفسي واري ڪوشش سان ڀيٽي سگهجي ٿو جيڪي مريض جي دماغي صحت ۾ رڪاوٽ پيدا ڪندا آهن. هڪڙي قبالائي هجڻ طور ابوالافيا الوهي قوت سان گهڻو دلچسپي رکندڙ هيو جيڪا سموري تخليق کي زندگي بخشي ٿي پر جنهن کي روح پروڙي نٿو سگهي. جيستائين اسان پنهنجن ذهنن کي حسي ادراڪ تي ٻڌل خيالن سان ڀريل رکنداسين تہ پوءِ زندگي جي ماورائي عنصر کي پروڙڻ ڏکيو آهي. پنهنجي يوگي قاعدن جي طريقن سان ابولافيا پنهنجن شاگردن کي هڪڙي مڪمل نئين دنيا کي ڳولڻ لاءِ عام شعور کان اڳتي وڃڻ جي تعليم ڏني. ان جي طريقن مان هڪڙو "اکرن جي جوڙجڪ جو علم" هيو جنهن خدا جي نالي تي رسائي جي ذريعي جو روپ ڌاريو. قبالائي خدا جي نالي جي اکرن کي انهي خيال سان مختلف جوڙجڪن ۾ ملائيندو هيو تہ جيئن پنهنجي ذهن کي مخصوص حالت جي ادراڪ کان هڪڙي وڌيڪ اطمينان بخش طريقي ڏانهن موڙي. انهي قاعدي جا اثر - جيڪو هڪڙي ڌارئي ماڻهوءَ لاءِ نمايان طور کوکلو لڳي ٿو - ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ قابل غور رهيا آهن. ابولافيا خود ان کي موسيقي جي سرن کي ٻڌڻ واري احساس سان ڀيٽيو الف بي جا اکر هڪڙي قرهي تي سُرن جي جاءِ والاريندي ان خيالن کي ڳنڍائڻ جو هڪڙو طريقو بہ استعمال ڪيو جنهن کي ان ٽپڻ ۽ ڪُڏڻ سڏيو. جيڪو واضح طور تي ساڳيو آزاد انجمن جو جديد تجزياتي طريقي وارو عمل آهي. وري، چيو ويو آهي تہ ان عمل حيران ڪن نتيجا حاصل ڪيا آهن. ابولافيا وضاحت ڪئي تہ اهو لڪل ذهني لهرن کي روشن ڪري ٿو ۽ قبالائي کي قدرتي دائرن جي قيد کان آزادي ڏياري قبالائي جي الاهي دائري جي سرحدن ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو.(56) انهيءَ طريقي ۾ روح جي "مُهرن" کي کوليو ويو ۽ نووارد ذهني قوت جي وسيلن کي ڳولي لڌو جن ان جي ذهن کي روشن ڪري ڇڏيو ۽ ان جي دل جي پيڙا کي سڪون بخشيائون.

بلڪل ساڳئي نموني ۾ جيئن هڪڙي ذهني مريض کي پنهنجي معالج جي رهنمائي جي ضرورت هوندي آهي، ابولافيا زور ڏئي چيو تہ ذهن ڏانهن باطني سفر بہ فقط قبالا جي هڪڙي ماهر جي نظرداري هيٺ جاري رکي سگهبو. اهو خطرن کان بخوبي واقف هيو چوتہ ان پاڻ پنهنجي نوجواني ۾ پريشان ڪندڙ مذهبي تجربي ڪري ڀوڳيو هيو جنهن ذري گهٽ ان لاءِ مايوسي جا سبب پيدا ڪري ڇڏيا هيا. اڄ ڪلهہ مريض اڪثر ڪري پنهنجي نفسياتي معالج جي شخصيت کي پنهنجي اندر سمائيندا آهن تہ جيئن ان سگهہ ۽ صحت کي مناسب ڪن جنهن جي اهو (مرد يا عورت) ترجماني ڪري

ٿو/ٿي. ساڳي نموني ابولافيا لکيو تہ قبالائي اڪثر ڪري پنهنجي روحاني رهبر جي وجود کي "ڏسندو" يا "محسوس ڪندو" آهي، جيڪو "اندر منجهہ تحرڪ پيدا ڪندڙ" ٿي پوي ٿو ۽ ان جي اندر بند ٿيل درن کي کولي ٿو. اهو قوت جو هڪڙو نئون جوش ۽ هڪڙي داخلي ڪايا پلٽ محسوس ڪري ٿو جيڪا ايتري تہ غلبو ڪندڙ هوندي آهي جو ائين لڳندو آهي تہ اها هڪڙي الوهي وسيلي مان نڪري ٿي. ابولافيا جي هڪڙي شاگرد وجد جي هڪڙي ٻي تشريح ڪئي: ان چيو تہ صوفي پنهنجي لاءِ پاڻ مسيحا ٿي پوي ٿو. وجد ۾ اهو خود پنهنجي آزاد ٿيل ۽ بصيرت حاصل ٿيل ذات جي منظر سان سامهون ٿئي ٿو:

"معلوم هجي تہ نبي سڳوري لاءِ اڳڪٿي ڪرڻ جي صلاحيت جي مڪمل همت ان ۾ آهي تہ اهو اوچتو پنهنجي وجود جو نمونو پنهنجي آڏو بيٺل ڏسندو آهي ۽ اهو پنهنجي ذات کي وساري ڇڏيندو آهي ۽ اها ان کان جدا ٿيل هوندي آهي..... ۽ انهي راز جي باري ۾ اسان جي اُستادن (تلمود ۾) ٻڌايو: نبين سڳورن جو پرجهلو تمام عظيم آهي، اهوئي ان جي ڍانچي جي تشريح ڪري سگهي ٿو جنهن ان کي ٺاهيو (يعني، 'جنهن انسانن کي خدا سان مشابهت ڏني.')(57)

يهودي صوفي هميشہ خدا سان اتحاد جي دعوا ڪرڻ لاءِ رضامند ڪونہ هيا. ابولافيا ۽ ان جي شاگردن فقط اهو ٿي چيو تہ روحاني رهبر سان اتحاد جي تجربي ڪرڻ سان يا ذاتي آزادي محسوس ڪرڻ سان قبالائي اڻ سڌي طرح خدا جي قرب ۾ اچي وڃي ٿو. قرون وسطيٰ جي زماني واري تصوف ۽ جديد نفسياتي علاج جي وچ ۾ پڌرا فرق آهن پر. پنهي قاعدن ڇوٽڪاري ۽ شخصيت ۾ ادراڪ جي مختلف جزن جي يڪجائي حاصل ڪرڻ لاءِ ساڳين ماهراڻن طريقن کي منظم ڪيو آهي.

مغرب ۾ عيسائي صوفياڻي روايت کي هٿي وٺرائڻ ۾ سُست هيا. اهي بازنطين ۽ اسلامي رياستن ۾ رهندڙ توحيد پرستن کان پوئتي رهجي ويا هيا ۽ شايد انهي نئين صورتحال لاءِ تيار ڪونہ هيا. بهرحال، چوڏهين عيسوي صدي دوران، خاص طور تي اترين يورپ ۾ صوفياڻي مذهب جو صحيح معنيٰ ۾ ڌماڪو ٿيو. خاص طور تي جرمن صوفين جو هڪڙو وڏو ٽولو پيدا ٿيو: ميستر ايڪهرٽ (Meister Eckhart)، 1260ع کان 1327ع، جان ٽولر (John Tauler)، 1300ع کان 1361ع، جرٽريوڊ عظيم (Gertrude the Great)، 1256ع کان 1302ع، ۽ هينري سوسو (Henry Suso)، 1295ع کان 1306ع. انگلستان پڻ انهي مغربي ترقي ۾ هڪڙو قابل قدر حصو ملايو ۽ چار عظيم صوفي پيدا ڪيائين جن هڪدم انهي ڪنڊ سان گڏوگڏ پنهنجي ملڪ ۾ تمام گهڻن ماڻهن کي ڇڪ ڪري پنهنجو پوئلڳ بڻايو: همپول (Humpol) وارو رچرڊ رول (Richard Rolle)، 1290ع کان 1349ع، "دي ڪلائوڊ آف آن نوئنگ" (The Cloud of Unknowing) ڪتاب جو گمنام ليکڪ، ويلٽر هلٽن (Welter Hilton) (وفات 1346ع)، ۽ ناروچ (Norwich) واري ڊيم جوليان (Dame Julin)، 1342ع کان

1416ع. انهن صوفين مان ڪجهه ٻين کان گهڻو باصلاحيت هيا. مثال طور رچرڊ رول لاءِ لڳي ٿو تہ خارجي احساس جي بهتري ۾ منڊجي ويو هيو ۽ ان جي روحانيت جي ڪڏهن ڪڏهن هڪڙي مخصوص ايمان سان پيٽ ڪئي ويندي هئي. پر انهن مان عظيم ماڻهن پنهنجي لاءِ ڪيترين ئي بصيرتون دريافت ڪيون جيڪي يونانين، صوفين ۽ قبالائين اڳيئي حاصل ڪري ورتيون هيون.

مثال طور، ميستر ايڪهرٽ، جنهن ٿولر ۽ سوسو کي تمام گهڻو متاثر ڪيو، خود ايريوپيگائيٽ (Areopagite)، ڊينيز ۽ ابن ميمون کان متاثر ٿيل هيو. اهو هڪڙو ڊومينيڪي راهب ۽ غيرمعمولي دانشور هيو ۽ پئرس جي يونيورسٽي ۾ ارسطو جي فلسفي تي ليڪچر ڏيندو هيو. بهرحال، 1325ع ۾ ان جي صوفياڻي تعليم ان کي پنهنجي بشپ سان تڪرار ۾ وجهي ڇڏيو. ڪولون وارو آرڪ بشپ جنهن ان تي بدعقيدگي جو الزام مڙهيو: ان تي خدا جي ڀلائي کان انڪار ڪرڻ جو فرد جرم عائد ڪيائون. انهي دعوا ڪرڻ جو الزام مڙهيائون تہ خود خدا روح ۾ ڄائو هيو ۽ دنيا جي دائمي بقا جي تبليغ ڪرڻ جو الزام عائد ڪيائون. تاهم ايڪهرٽ تي ڇتي تنقيد ڪندڙ بہ مڃين ٿا تہ اهو راسخ العقيده هيو: ان جي ڪجهه تبصرن جي علامتي طور تي تشريح ڪرڻ جي بجاءِ لغوي معنيٰ ۾ تشريح ڪرڻ ڪري غلطي پيدا ٿي. ايڪهرٽ هڪڙو شاعر هيو جنهن کي مڪمل طور تي استعاري ۽ اونهي ڳالهہ چوڻ جي صلاحيت حاصل هئي. جتي ان تسليم ڪيو ٿي تہ خدا ۾ ايمان رکڻ معقول ڳالهہ آهي، اتي ان انهيءَ ڳالهہ کان انڪار ٿي ڪيو تہ ڪو اڪيلو عقل خدا جي فطرت جي باري ۾ ڪو مناسب نظريو قائم ڪري سگهندو: ان دليل ڏنو "ڪنهن ڄاتي سگهڻ واري شي جو ثبوت يا تہ حِسَن يا ساڃهہ ذريعي ملندو آهي، پر جيتري قدر خدا جي ڄاڻ جو معاملو آهي، ان جي حِسي ادراڪ موجب وصف بيان نٿي ڪري سگهجي ڇوتہ خدا غيرجسماني آهي. نہ وري عقل ذريعي تشريح ڪري سگهجي ٿي ڇوتہ خدا اسان کي ڄاتل ڪنهن بہ شڪل کان پاڪ آهي.(58) خدا ڪا هڪڙي ٻي هستي ڪونہ هيو جنهن جي وجود کي سوچ جي ڪنهن عام شي وانگر ثابت ڪري سگهجي.

ايڪهرٽ اعلان ڪيو تہ خدا ڪجهہ بہ نہ آهي.(59) انهيءَ جو اهو مطلب ڪونہ هيو تہ خدا ڪو طلسم هيو پر خدا کي اسان کي ڄاتل ڪنهن نموني کان وڌيڪ شانائتو ۽ مڪمل نمونو حاصل هيو. ان خدا کي "اوندهہ" پڻ سڏيو روشني جي غيرموجودگي جو اشارو ڪرڻ لاءِ نہ پر ڪنهن وڌيڪ روشن شي جي نشاندهي ڪرڻ لاءِ. ايڪهرٽ "خداءِ واحد" جنهن کي منفي اصطلاحن ۾ چڱي نموني ۾ بيان ڪيو ويو آهي، مثال طور، "رڻ پٽ"، "بيابان"، "اوندهہ" ۽ "ڪجهہ بہ نہ"، ۽ اهو خدا جنهن کي اسان ڄاڻون ٿا، جيئن پيءُ، پٽ ۽ روح جي وچ ۾ پڻ فرق ڏيکاريو.(60) مغربي هجڻ ڪري ايڪهرٽ انساني ذهن ۾ تثليث جي آگسٽين واري مشابهتي دليل کي استعمال ڪرڻ پسند ڪيو ۽ وضاحت ڪيائين تہ توڙي جو تثليث جي عقيدي کي منطق ذريعي سمجهي نہ سگهبو، اهو عقل ئي

هيو جنهن خدا جو ٽن شخصيتن طور ادراڪ ڪيو: هڪڙو دفعو جڏهن مرد يا عورت صوفي کي خدا جو قرب حاصل ٿي ويندو آهي تہ اهي خدا کي هڪ ڏسندا آهن. يوناني انهي خيال کي پسند ڪونہ ڪن ها پر ايڪهرٽ انهن سان سهمت ٿيو هيو تہ تثليث يقيني طور هڪڙو انساني تجربي کان ٻاهر (ڳجهو) عقيدو آهي. ان پيءُ (خدا) لاءِ اهو چوڻ پسند ڪيو تہ ان پٽ کي روح ۾ جنم ڏنو هيو بجاءِ انهيءَ جي تہ حضرت مريم رضي الله تعاليٰ عنها حامله ٿي حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي پيٽ ۾ پاليو هيو. مولانا رومي پڻ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي بنا پيءُ جي ڄمڻ کي صوفي جي دل ۾ روح جي ڄمڻ لاءِ هڪڙي علامت طور ڏٺو هيو. ايڪهرٽ زور ڏئي چيو تہ اها خدا سان روح جي سهڪار جي هڪڙي تمثيل هئي.

خدا کي صرف باطني تجربي ذريعي ڄاڻي سگهجي ٿو. جيئن ابن ميمون تجويز ڏني هئي تہ خدا بابت منفي اصطلاح ۾ ڳالهائڻ وڌيڪ بهتر هيو. دراصل اسان کي پنهنجن اجاين اڳواٽ قائم ڪيل خيالن ۽ شبيهي تصور کان جان ڇڏائيندي خدا بابت پنهنجن نظرين کي پاڪيزه ڪرڻو هيو. اسان کي خود "خدا" جو اصطلاح استعمال ڪرڻ کان بہ پاسو ڪرڻ گهرجي. ايڪهرٽ جويہ ان ڳالهہ جو اهو مطلب هيو جڏهن ان چيو: "انسان جي آخري ۽ اوچي منزل اها آهي جڏهن اهو خدا سان واسطي لاءِ خدا کان اجازت گهري ٿو.(61) اهو هڪڙو ڏکيو مرحلو ٿيندو. جيئن تہ خدا ڪجهہ بہ نہ آهي، اسان کي بہ ان سان هڪ ٿيڻ لاءِ پڻ ڪابہ شي نہ ٿيڻ لاءِ تيار ٿيڻو پوندو. انهي فنا سان هڪجهڙائي رکندڙ مرحلي ۾ ايڪهرٽ صوفين طرفان بيان ڪيل "لاتعلقي" يا "علحدگي" بابت ڳالهايو. (62) بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن مسلمان خود خدا کان سواءِ ڪنهن بہ شي جي تعظيم ڪرڻ کي شرڪ سمجهن ٿا، ايڪهرٽ تعليم ڏني تہ صوفي کي لازمي طور تي خدا بابت محدود خيالن جي غلامي کان انڪار ڪرڻو پوندو. فقط ائين ڪرڻ سان ئي خدا سان سڃاڻپ حاصل ڪري سگهندو. جنهن مطابق "خدا جو وجود لازمي منهنجو وجود هوندو ۽ خدا جو هجڻ منهنجو هجڻ آهي". (63) جيئن تہ خدا وجود يا هستي جو بنياد آهي، تنهن ڪري ان کي "ٻاهران" ڳولڻ يا جنهن دنيا کي اسان ڄاڻون ٿا ان کان اڳتي ڪنهن شي تائين عروج حاصل ڪرڻ لاءِ سوچڻ جي ڪا ضرورت ڪونهي.

منصور الحلاج ائين چوڻ سان عالمن کي پنهنجو دشمن بڻائي ڇڏيو هيو: "مان حق" (اناالحق) آهيان. ۽ ايڪهرٽ جي صوفيائي نظرئي جرمني جي بشپن کي پريشان ڪري ڇڏيو: ائين چوڻ جو ڪهڙو مطلب آهي تہ رڳو مرد ۽ عورت خدا سان هڪ ٿي سگهن ٿا؟ چوڏهين عيسوي صدي دوران يوناني دينياتي ماهرن انهي سوال تي جوش مان مناظرو ڪرايو. جيئن تہ خدا لازمي ۽ يقيني طور پهچ کان ٻاهر هيو تہ پوءِ اهو پاڻ کي انسانذات سان لهہ وچڙ ۾ ڪيئن ٿو آڻي سگهي؟ جيڪڏهن خدا جي جوهر ۽ ان جي "سرگرمين" يا "قوتن" ۾ فرق موجود هيو جيئن پادرين تعليم ڏني هئي، تہ پوءِ پڪ سان خدا کي اهڙي پيٽ ڏيڻ ڪفر وارو عمل هيو تہ عيسائي عبادت ۾ خود خدا سان

ملاقات ڪري ٿو. سلونڪي (Salonki) جي آرڪ بشپ گريگوري پلامس (Gregory Palamas) تعليم ڏني تہ توڙي اهو متضاد لڳندو هجي، عيسائي خود خدا جي اهڙي سڌي چاڻ حاصل ڪري سگهي ٿو. سچ آهي تہ خدا جو جوهر هميشہ اسان جي سمجهڻ جي اهليت کان گهڻو مٿي آهي پر ان جون "قوتون" خدا کان مختلف ڪونهن ۽ انهن کي محض هڪڙي الوهي جوت نہ سمجهڻ گهرجي. يهودي صوفي ان سان اتفاق ڪري ها: خدا "اين صف" (لامحدود) هميشہ ناقابل سمجهہ پراسراريت ۾ ويڙهيل رهندو. پر ان جا ڏهہ روپ (جيڪي يونانين جي "قوتن" سان هڪجهڙائي رکن ٿا) پنهنجو پاڻ خدا جهڙا هيا. جيڪي ازلي طور تي خداءِ واحد جي ذات منجهان جاري هيا. ڪڏهن مرد يا عورتون انهن "قوتن" کي سڌو سنئون ڏسي سگهن ٿا يا تجربو ڪري سگهن ٿا. جيئن بائيبل ۾ چيو ويو تہ خدا جو "جلوو" ظاهر ٿيو. ڪنهن بہ ماڻهو ڪڏهن بہ خدا جو جوهر ڪونہ ڏٺو هوندو، پر انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي تہ خود خدا جو سڌو سنئون تجربو ناممڪن آهي. اها حقيقت تہ اهو بيان متضاد هيو پلامس (Palamas) کي ذرو بہ فڪرمند ڪونہ ڪيائين. يونانين گهڻو اڳ مڃي ورتو هيو تہ خدا بابت ڪوبہ بيان متضاد ٿيڻو آهي. فقط ائين ئي ماڻهو ان جي اسرار ۾ پوترتا جو احساس قائم رکي سگهندا. پلامس ان کي هيئن ڏيکاريو:

> "اسان الوهي فطرت ۾ شرڪت ماڻيون ٿا. پوءِ بہ ساڳي وقت اهو مڪمل طور ناقابل رسائي رهي ٿو. اسان کي هڪ ئي وقت ٻنهي ڳالهين جو اقرار ڪرڻ جي ضرورت آهي ۽ ظاهري تضاد کي سچي عقيدي لاءِ ڪسوٽي طور محفوظ رکڻو آهي. (64)

پلامس جي نظرئي ۾ ڪابہ نئين ڳالهہ ڪونہ هئي: نئين دينياتي ماهر سائمين (Symeon) طرفان يارهين صدي دوران ان جو خاڪو پيش ڪيو ويو هيو. پر برلام ڪئلابرين (Barlaam the Calabrian) طرفان پلامس تي اعتراض ٿيو. برلام اٽلي ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي ۽ ٿامس اڪيناس جي عاقلاڻي ارسطويائي کان گهڻو متاثر ٿيل هيو. ان پلامس تي خدا کي ٻن الڳ حصن ۾ ورهائڻ جو الزام مڙهيندي خدا جي "جوهر" ۽ ان جي "قوتن" جي وچ ۾ روايتي يوناني امتياز جي مخالفت تي ڪئي. برلام خدا جي هڪڙي وصف جي تجويز پيش ڪئي جنهن ۾ اهو قديم يوناني عقليت پسندن ڏانهن پوئتي هليو ويو ۽ خدا جي ڪامل سادگي لاءِ اصرار ڪيائين. برلام دعوا ڪئي تہ ارسطو جهڙا يوناني فلاسافر خاص طور تي خدا طرفان بصيرت جي ڏات سان نوازيل هيا. انهن تعليم ڏني تہ خدا ناقابل فهم ۽ دنيا کان بلڪل مختلف هيو. تنهن ڪري مردن ۽ عورتن لاءِ خدا کي "ڏسڻ" ممڪن ڪونهي: انسان صرف صحيفي يا تخليق جي عجائبات ۾ اڻ سڌي طرح ان جي اثر رسوخ (قدرت) کي محسوس ڪري سگهن ٿا. 1341ع ۾ قدامت پسند چرچ جي هڪڙي ڪائونسل طرفان برلام جي مذمت ڪئي وئي پر ٻين راهبن طرفان ان جي حمايت ڪئي وئي، اهي راهب پڻ اڪيناس کان متاثر ٿيل هيا. بنيادي طور تي اهو صوفين جي خدا ۽ فلاسافرن جي خدا جي وچ ۾ هڪڙو مقابلو ٿي ويو هيو.

برلام ۽ ان جا حمايتي گريگوري اڪنديناس (Gregory Akindynos)، جيڪو سُماٽيالاجي (Suma Theology) جي يوناني عبارت جو حوالو ڏيڻ پسند ڪندو هيو نائيسفورس گريگورس (Nicephoras Gregoras) ۽ ٿامسٽ (ٿامس اڪيناس جو پوئلڳ) پروڪورز سيڊونز (Prochoros Cydones) سيئي بازنطين جي اپوفيٽڪ ٿيالاجي (Apophatic Theology) کان خاموشي، تضاد ۽ پراسراريت تي ان جي زور ڪري ويڳاڻا ٿي ويا هيا. انهن مغربي يورپ جي وڌيڪ مثبت ديني ادب کي ترجيح ڏني، جنهن خدا جي "ڪجهه بہ نہ" هجڻ جي بجاء "هجڻ" طور وضاحت ڪئي. ڊينيز سائمين ۽ پلامس جي پراسرار خدا جي خلاف برلام ۽ ان جي حمايتين اهڙو خدا پيش ڪيو جنهن بابت بيان ڏاهڻ ممڪن هيو. يونانين هميشہ مغربي سوچ ۾ انهيءَ رجحان تي اعتماد ڪونہ ڪيو هيو ۽ عقليت پسند لاطيني نظرين جي انهي هوريان هوريان داخل ٿيڻ جي ضد ۾ پلامس مشرقي قدامت پسندي جي متضاد دينيات تي ٻيهر اصرار ڪيو. خدا کي اهڙي تصور تائين هيٺ نہ آڻڻ گهرجي جو ان کي انساني ڳالهہ ذريعي بيان ڪري سگهجي. ان برلام سان اتفاق ڪيو تہ خدا ناقابل فهم آهي پر زور ڏنائين تہ ان هوندي بہ مردن ۽ عورتن ان جو تجربو ڪيو هيو. تبور جبل تي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي انساني وجود کي جنهن تجلي نوراني صورت ۾ بدلايو هيو اهو خدا جو جوهر ڪونہ هيو جيڪو ڪنهن بہ ماڻهوءَ ڪونہ ڏٺو هيو پر ڪنهن پر اسرار نموني ۾ خود خدا هيو. يوناني دينيات جي مطابق عيسائي برادري جنهن روايت پسند راءِ کي مقدس ٻڌايو ان اعلان ڪيو تہ تبور جبل تي: "اسان پيءُ (خدا) کي نور طور ۽ روح کي نور طور ڏٺو آهي." اهو انهيءَ ڳالهہ جو اظهار هيو تہ "اسان ڪڏهن ڇا هئاسين ۽ اسان ڇا ٿيڻا آهيون" جڏهن، حضرت عيسيٰ عليہ السلام وانگر، اسان بہ تعظيم لائق (ديوتا) ٿيون.(65) وري، اسان ڇا "ڏٺو" جڏهن اسان هن زندگيءَ ۾ خدا بابت غور و فڪر ڪيو تہ اهو خدا لاءِ بدل يا عيوضي ڪونہ هيو پر ڪنهن نموني ۾ خود خدا هيو. ظاهر آهي، اها هڪڙي بہ رنگائي هئي پر عيسائي خدا متضاد هيو: جنهن اسرار کي اسان "خدا" سڏيون ٿا، ان جي آڏو خاموشي ئي فقط صحيح حالت جي ترجماني ڪري ٿي ـ نہ ڪي فلسفاڻي آڪڙ جنهن ڏکيائين تي قابو پائڻ جي ڪوشش ڪئي.

برلام خدا جي تصور کي گهٽو غير متضاد ٻڌائڻ جي ڪوشش ڪئي هئي: ان جي خيال ۾ يا تہ خدا کي ان جي جوهر سان سڃاڻپ ڏيڻي هئي يا اهو ڪونہ هيو. برلام هڪڙي نموني ۾ خدا کي ان جي جوهر تائين محدود ڪرڻ ۽ ائين چوڻ جي ڪوشس ڪئي هئي تہ خدا لاءِ پنهنجين "قوتن" کان ٻاهر موجود رهڻ ممڪن ڪونهي. پر خدا بابت اهو سوچڻ ائين هيو جڻ اهو ڪو هڪڙو بيو مظهر هجي جنهن جو ادراڪ حواسن ذريعي ٿيندو هجي، ۽ اها ڳالهہ فقط انساني گمانن تي ٻڌل هئي تہ ڇا ممڪن هيو يا ڇا ممڪن ڪونہ هيو. پلامس اصرار ڪيو تہ خدا جو ديدار هڪڙو باهمي وجد هيو: مرد ۽ عورتون پاڻ کي غير معمولي ٻڌائين ٿا پر خدا پڻ پنهنجي مخلوقات کان پاڻ سڃاڻائڻ

جي مقصد سان "پنهنجي ذات" مان ٻاهر نڪرڻ ذريعي ماورائيت جي لهر مان گذريو: "خدا پڻ پنهنجي ذات مان ٻاهر اچي ٿو ۽ ڪرم جي نظر سان اسان جي ذهنن ۾ سمائجي وڃي ٿو."(66)

پلامس جنهن جي دينيات قدامت پرست عيسائيت ۾ معياري رهي، چوڏهين عيسوي صدي جي يوناني عقليت پسندن مٿان ان جي سوڀ تنهي وحدت پرست مذهبن ۾ تصوف لاءِ هڪڙي وسيع ڪاميابي جي ترجماني ڪري ٿي. ٻارهين عيسوي صدي کان وٺي مسلمان فلاسافر انهي نتيجي (انومان) تي پهتا هيا ته منطق (عقل) جيڪا علم طب ۽ سائنس جهڙين تعليمات لاءِ ناگريز هئي، پر اها جڏهن خدا جي باري ۾ مطالعو ڪرڻ جي حوالي طور اڳتي اچي ٿي ته بلڪل اڻ پوري لڳي ٿي. صرف اڪيلي منطق (عقل) تي ڀاڙڻ ائين هيو جيئن ڪو چاٺي ۾ پاڻي پري پيئڻ جي ڪوشش ڪري.

اسلامي سلطنت جي اڪثر علائقن ۾ صوفين جي خدا فلاسافرن جي خدا تي چڙهت حاصل ڪري ورتي هئي. ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته سورهين عيسوي صدي دوران قبالائين جو خدا به يهودي روحانيت ۾ غالب ٿي ويو. تَصَوّف مذهب جي وڌيڪ عقلي يا قانوني (شرعي) نمونن جي مقابلي ۾ ذهن کي وڌيڪ گهرائي ۾ متاثر ڪرڻ جي قابل هيو. صوفين جو خدا زياده قديم اُمنگن، خذشن ۽ پريشانين جو تدارڪ ڪري سگهيو ٿي. جڏهن ته فلاسافرن وارو پهچ کان ٻاهر رهڻ وارو خدا لاچار هيو. چوڏهين عيسوي صدي ۾ مغرب پنهنجو صوفياڻو مذهب جاري ڪيو هيو ۽ وڏي اميدن پري شروعات ڪيائون. پر تصوف مغرب ۾ ٻين روايتن جهڙي گهڻي مقبوليت حاصل ڪري نه سگهيو. انگلستان، جرمني ۽ هيٺاهين وارن علائقن ۾، جن ۾ ڪيترا نالي وارا صوفي پيدا ٿيا هيا، سورهين عيسوي صدي جي پروٽيسٽنٽ مُصلحين انهي غيربائبلي روحانيت کي نِندي مخالفت ڪئي. رومي ڪيٿولڪ ڪليسا ۾ اويلا (Avila) جي سينٽ ٽيريساس (St. Teresas) جهڙن ممتاز صوفين کي به اڪثر اصلاح مخالف ماڻهن جي احتسابي عدالتن طرفان ڌمڪيون مليون. اصلاح پسندي جي نتيجي ۾ يورپ خدا کي اڃا به وڌيڪ منطقي انداز ۾ ڏسڻ شروع ڪيو.

باب ائون

سڌارڪن (مُصلحين) جو خدا

خدا جي ۾انهن لاءِ پندرهين ۽ سورهين فيصلہ ڪن صديون هيون. اهو خاص طور تي عيسائي مغرب لاءِ تمام اهم دور هيو جنهن نہ فقط غيرعيسائي دنيا جي ٻين ثقافتن سان همسري ڪرڻ ۾ ڪاميابي حاصل ڪئي هئي پر گهڻو ڪري انهن کان اڳ ڪيڻ وارو هيو. انهن صدين ۾ اطالوي نشات ثانيہ جي شروعات ٿي جيڪا هڪدم اتر يورپ تائين پکڙجي وئي. اها نئين دنيا جي دريافت ۽ سائنسي انقلاب جي شروعات هئي جنهن جا باقي دنيا لاءِ لاپائتا نتيجا نڪرڻا هيا. سورهين عيسوي صدي جي پڇاڙي تي مغرب ثقافت جي هڪڙي بلڪل مختلف قسم جو بنياد وجهي رهيو هيو. تنهن ڪري اهو هڪڙو تبديلي جو دور هيو. لهٰذا مايوسي ۽ ڪاميابي جي مليل جليل ڪيفيت جي نشاندهي ٿي ڪيائين. اها ڳالهہ ان دور جي خدا بابت مغربي تصور (نظريو) ۾ پڌري پٽ هئي. يورپ جا ماڻهو پنهنجين دنياوي ڪاميابين جي باوجود پنهنجي ايمان جي متعلق اڳ کان گهڻو فڪرمند هيا. خاص طور تي عام ماڻهو مذهب جي پراڻن طريقن سان مطمئن ڪونہ هيا. جيڪي هاڻي دل لپائيندڙ نئين دنيا ۾ انهن جي ضرورتن جو پورائو نٿي ڪري سگهيا. عظيم سڌارڪن (مصلحين) انهي بيچيني جي نمائندگي ڪئي ۽ خدا ۽ چوٽڪاري تي غور ڪرڻ جا نوان طريقا ڳوليا. انهيءَ ڳالهہ يورپ کي ٻن مخالف ٽولن ۾ ورهائي ڇڏيو. ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ۔ جن اڄ تائين هڪ ٻئي خلاف نفرت ۽ شڪ کي ختم ڪونہ ڪيو آهي. سڌاري ("رفارميشن") واري عرصي دوران، ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مصلحين) اهل ايمان تي زور ڏنو تہ اهي اولياءُن ۽ ملائڪن جي غير لازمي عقيدت ڇڏي ڏين ۽ اڪيلي خدا کي پنهنجي توجهہ جو مرڪز بڻائين. ان وقت ائين لڳو ٿي تہ يورپ خدا کان بيزار ٿي ويو آهي. پوءِ بہ سترهين عيسوي صدي جي شروعات ۾ ڪجهہ ماڻهو پنهنجن ذهنن ۾ "دهريت" کي پالي رهيا هيا. ڇا انهيءَ جو اهو مطلب هيو تہ اهي خدا کان جان ڇڏائڻ لاءِ تيار هيا؟

اهو دور يونانين، يهودين ۽ مسلمانن لاءِ پڻ بحران وارو زمانو هيو. 1453ع عثماني ترڪن عيسائي بادشاهت جي گاديءَ جي هنڌ ڪانسٽنٽينوپل (قسطنطنيہ - هاڻي استنبول) کي فتح ڪيو ۽ بازنطيني بادشاهت کي تباهہ ۽ برباد ڪري ڇڏيائون. ان کان پوءِ روس جي عيسائين يونانين طرفان ترقي وترايل روايتن ۽ روحانيت کي جاري رکيو. جنوري 1492ع ۾، جيڪو ڪرسٽوفر ڪولمبس طرفان نئين دنيا ڳولي لهڻ وارو سال آهي،

فرڊيننڊ ۽ ازابيلا اسپين ۾ غرناطه کي فتح ڪيو جيڪو يورپ ۾ مسلمانن جو آخري قلعو هيو: بعد ۾ مسلمانن کي آئبيريائي جزيري مان به تڙي ڪڍيو ويو جيڪو 800 سالن کان سندن گهر هيو. مسلم اسپين جي تباهي يهودين لاءِ آفت هئي. غرناطه جي فتح کان ڪجهه هفتا پوءِ مارچ 1492ع ۾ عيسائي حڪمرانن اسپيني يهودين کي پاڪائي وارو غسل ("بپتسمه") ڪري عيسائي ٿيڻ يا شهر نيڪالي مان هڪڙي ڳالهه جي چونڊ ڪرڻ جو حڪم ڏنو. اڪثر اسپيني يهودين کي پنهنجن گهرن ۾ تڏهن رهڻ ڏنو ويو جڏهن اهي مذهب مٽائي عيسائي ٿي ويا. توڙي جو ڪجهه ماڻهن ڳجهه ڳوهه ۾ پنهنجي مذهب تي عمل ڪرڻ جاري رکيو: جيئن مراڪشي جيڪي اسلام کان ڊڄيا هيا. انهن يهودين کي پوءِ احتسابي عدالت طرفان ڳولي ڳولي ماريو ويو. ڇوته انهن تي بدعقيدگي ۽ عيسائيت کان انڪار ڪرڻ جو شڪ ڪيو ويو. بهرحال، اندازن 150,000 يهودين عيسائي ٿيڻ لاءِ بپتسمه ڪرڻ کان انڪار ڪيو ۽ انهن کي زبردستي اسپين مان جلاوطن ڪيو ويو: انهن ترڪي، بلقان ۽ اتر آفريڪا ۾ پناهه ورتي. اسپين جي مسلمانن اتان جي يهودين کي تمام بهترين رهائشي سهوليتون ڏنيون هيون جيڪي انهن کي غير يهودي دنيا ۾ ڪڏهن به حاصل ڪونه ٿيون هيون. تنهن ڪري اسپيني يهودي لڏي جي تباهي ۽ بربادي ءَ جو يهودين طرفان سموري دنيا ۾ ماتم ڪيو ويو ڇوته 70ع ۾ هيڪل سليماني جي تباهي کان پوءِ اها تمام وڏي تباهي هئي جيڪا انهن جي قوم مٿان ڪڙڪي هئي. جلاوطني جو تجربو يهودي مذهبي شعور ۾ اچا وڌيڪ گهرائي ۾ داخل ٿي ويو: جلاوطني قبالا جي هڪڙي نئين طريقي کي اختيار ڪرڻ جو سبب ۽ خدا جي باري ۾ هڪڙي نئين نظرئي جي ارتقا جو سبب بڻي.

دنيا جي ٻين علائقن ۾ مسلمانن لاءِ پڻ اهي پريشاني وارا سال هيا. منگولن جي حملن کان پوءِ وارين صدين ۾ شايد اڪثر نموني ۾ هڪڙي نئين بنيادپرستي پيدا ٿي وئي، ڇوته ماڻهن پنهنجو وڃايل ورثو وري حاصل ڪرڻ جي تمنا ٿي ڪئي. پندرهين عيسوي صدي ۾ مدرسن جي سيني عالمن فتوا ڏني ته اجتهاد جا دروازا بند ٿي ويا آهن. تنهن ڪري هاڻي مسلمانن کي خاص طور تي شرعي معاملن ۾ ماضي جي عظيم فقيهن جي تقليد ڪرڻ گهرجي. انهي بنيادپرستي واري ماحول ۾ خدا بلڪ ڪنهن به شي جي باري ۾ اختراعي تصورن جو جنم وٺڻ اڻ ٿيڻي ڳالهه هئي. پر جيئن مغربي يورپي اڪثر چوندا رهيا آهن انهيءَ دور کي اسلام جي زوال جي شروعات سڏڻ غلطي ٿيندي. جيئن مارشل جي ايس هاجسن (Marshall G. S. Hodgson) پنهنجي ڪتاب "دي وينچر آف اسلام، ڪنسائنس اينڊ هسٽري ان اي ورلڊ سِولائيزيشن" ۾ نشاندهي ڪري ٿو اسان وٽ ان دور جي باري ۾ خاطرخواهه معلومات ڪونهي جو اهڙا وڏا قطعي نتيجا ڪڍي سگهون. مثال طور اهو فرض ڪرڻ غلط ٿيندو ته ان دور ۾ اسلامي تعليم (علم) ۾ کوٽ هئي، ڇوته ڪنهن به نموني ۾ اسان وٽ ثبوت جي ڪمي آهي.

بنيادپرستي وارو لاڙو چوڏهين عيسوي صدي دوران احمد بن تيميہ (وفات 1327ع) ۽ ان جي شاگرد ابن القين الجوزيہ جهڙن شريعت جي دعويدارن ۾ ظاهر ٿيو. ابن تيميہ سان ماڻهو گهڻو پيار ڪندا هيا. اهو شريعت جي وضاحت ڪرڻ ذريعي ان کي انهيءَ قابل بڻائڻ جي خواهش رکندڙ هيو تہ جيئن اها مسلمانن لاءِ جن بہ حالتن ۾ رهن لاڳو ٿي سگهي. ان مان اهو مطلب ڪونہ هيو تہ شريعت خيالن کي دبائيندڙ قاعدو ٿي وڃي: ان شريعت کي وڌيڪ لاڳاپيل بڻائڻ لاءِ رواج مان نڪتل قانونن کي ڇنڊڻ ٿي گهريو ۽ انهن ڏکين دورن ۾ مسلمانن جي بيچيني کي سڪون ڏيڻ ٿي گهريو. شريعت مسلمانن کي سندن عملي مذهبي مسئلن جا واضح ۽ عقلي (منطقي) جواب مهيا ڪندي. پر شريعت جي لاءِ پنهنجي ذوق ۽ شوق ۾ ابن تيميہ علم الڪلام، فلسفي ۽ اشعريت تي پڻ حملا ڪيا. ڪنهن بہ سماج سڌارڪ وانگر ان وسيلن ڏانهن رجوع ڪرڻ ٿي گهريو يعني قرآن ۽ حديث ڏانهن جنهن تي شريعت جو دارومدار هيو ۽ بعد ۾ شامل ٿيل سيني وڌائن کي ختم ڪرڻ ٿي گهريائين: "مون سيني ديني ۽ فلسفاڻن طريقيڪارن کي جاچيو آهي ۽ انهن کي ڪنهن بہ خرابي جو علاج ڪرڻ يا ڪنهن بہ اڃ کي اُجهائڻ جي قابل ڪونہ ڏٺو آهي. منهنجي لاءِ بهترين طريقو اهو آهي جيڪو قرآن شريف وارو آهي."(1) ان جي شاگرد الجوزيہ انهن تنقيدي و طنزيہ خيالن جي فهرست ۾ تصوف (صوفي ازم) کي بہ شامل ڪيو. قرآن شريف جي لغوي تفسير جي وڪالت ڪيائين ۽ صوفين جي عقيدي جي اهڙي جوش ۾ مذمت ڪيائين جيڪو مڪمل طور تي يورپ ۾ پروٽيسٽنٽ سڌار ڪن (مصلحين) جي جذبي جهڙو هيو. لٿر (Luther) ۽ ڪالوِن (Calvin) وانگر ابن تيميہ ۽ الجوزيہ کي سندن همعصرن رجعت پسند خيالن وارو ڪونہ سمجهيو: انهن کي ترقي پسند طور ڏٺو ويو جن پنهنجن ماڻهن جو بار هلڪو ڪرڻ ٿي گهريو. هاجسن (Hodgson) اسان کي خبردار ڪري ٿو تہ انهي زماني جي نالي ماتر بنيادپرستي کي "جمود" چئي رد نہ ڪيو. اهو انهيءَ ڳالهہ جي نشاندهي ڪري ٿو تہ جنهن پئماني تي اسان ترقي ڪئي آهي، اسان کان اڳ وارو ڪوبہ معاشرو ان لاءِ سوچي يا برداشت نٿي ڪري سگهيو.(2) مغربي دانشورن اڪثر ڪري پندرهين ۽ سورهين صدي جي مسلمانن کي اطالوي نشات ثانيہ تي ڌيان ڏرڻ ۾ ناڪامي لاءِ ٺوڪيو آهي. سچ اهو آهي تہ اها تاريخ جي هڪڙي عظيم ثقافتي لهر کان گهڻو مختلف يا اڳتي نڪتل ڪونہ هئي. جيڪا ٻارهين صدي دوران اڳيئي مسلمانن لاءِ اتساهہ جو سبب ٿي هئي. مغرب لاءِ نشات ثانيہ تمام اهم هئي پر ڪنهن بہ ماڻهو اڳوات اهو ڪونہ سوچيو هوندو تہ موجوده هنري دور جهڙو زمانو بہ اچي سگهي ٿو. جنهن لاءِ پوئتي ڌيان ڏيڻ سان اسان ڏسي سگهون ٿا تہ ان جا اڳ اهڃاڻ موجود هيا. جيڪڏهن مسلمان انهي مغربي نشات ثانيہ کان متاثر ڪونہ ٿيا هيا تہ اهو ضروري ڪونهي تہ اها ڳالهہ ڪنهن ناقابل تدارڪ ثقافتي ڪوتاهي کي ظاهر ڪندي هجي. اها حيراني واري ڪونهي پر مسلمان پندرهين صدي دوران پنهنجن قابل غور حاصلاتن ۽ ڪاميابين ۾ مصروف هيا.

حقيقت ۾ انهيءَ زماني ۾ بہ اسلام اڃا تائين دنيا جي عظيم ترين طاقت هئي ۽ مغرب انهي ڏپ کان باخبر هيو تہ اسلام هاڻي يورپ جي دروازي تي پهچي ويو آهي. پندرهين ۽ سورهين صدين دوران ٽي نيون مسلمان بادشاهيون قائم ٿي ويون هيون: هڪڙي عثماني ترڪن طرفان ايشيا مائنر ۽ مشرقي يورپ ۾، ٻي صفوين طرفان ايران ۾، ۽ ٽين مغلن طرفان هندوستان ۾. اهي ٽئي نوان ڪارناما ظاهر ڪن ٿا تہ اسلامي جذبو مري ڪونہ ويو هيو پر تباهي ۽ چڙوچڙ ٿيڻ کان پوءِ بہ مسلمانن جي نئين ڪاميابي لاءِ اٿڻ جو اتساهہ پيدا ڪري سگهيو ٿي. انهن بادشاهين مان هرهڪ پنهنجي پنهنجي نمايان ثقافتي عروج ۾ ڪاميابي ماڻي: مزي جي ڳالهہ آهي تہ ايران ۽ وچ ايشيا ۾ صفوين جي نئين جاڳرتا اطالوي نئين جاڳرتا سان ملندڙ جلندڙ هئي: ٻنهي پاڻ کي مصوري ۾ ٻين کان اعليٰ ثابت ڪيو ۽ محسوس ڪرايائون تہ اهي پنهنجي ثقافت جي اسلام کان اڳ واري بنياد ڏانهن تخليقي انداز ۾ موٽي رهيا آهن. بهرحال، انهن ٽنهي بادشاهين جي اقتدار ۽ شان وشوڪ جي باوجود، جيڪو ٻڌايو ويو آهي، بنياد پرستي وارو جذبو اڃا تائين غالب هيو. جتي الفارابي ۽ ابن العربي جهڙا ابتدائي صوفي نئون ميدان صاف ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا اتي زماني پراڻين سوچن کي موهيندڙ ۽ وڻندڙ انداز ۾ وري بيان ٿيندي ڏٺو. اها صورتحال مغربي ماڻهن طرفان انهيءَ ڳالهہ کي مڃڻ لاءِ معاملي کي اڃا وڌيڪ ڏکيو ٿي ڪري ڇڏي، ڇوتہ اسان جي مغربي دانشورن گهڻي عرصي تائين انهن وڌيڪ جديد اسلامي ڪاميابين کي نظرانداز ڪيو آهي، ۽ شايد انهيءَ ڪري بہ تہ دانشور ۽ شاعر اها توقع ڪندا آهن تہ انهن کي پڙهندڙن جا ذهن ماضي جي خيالن ۽ تصورن سان پريل رهن.

بهرحال، ان زماني جي مغربي صورتحالن سان متوازي حالتون بہ موجود هيون. ايران ۾ صفوين جي هٺ هيٺ اثنا عشري شيعت جو هڪڙو نئون طريقو رياستي مذهب ٿي چڪو هيو ۽ اها ڳالهہ شيعن ۽ سنين جي وچ ۾ دشمني جي شروعات ڏانهن اشارو ڪري ٿي، جنهن جو اڳ مثال موجود ڪونہ هيو. ان وقت تائين شيعا وڌيڪ داناء صوفياڻي طبيعت وارن سنين سان ساڳئي طريقي سان هڪجهڙائي رکندا هئا. پر سورهين صدي دوران ٻنهي مخالف ڌاوٽيون ٺاهيون جيڪي بدنصيبي سان ان زماني جي يورپ ۾ فرقي واراڻين ٽن لڙاين جهڙيون هيون. صفوي گهراڻي جو باني شاهہ اسماعيل 1503ع ۾ آذر بائيجان ۾ اقتدار ۾ آيو هيو ۽ پنهنجي اقتدار کي مغربي ايران ۽ عراق تائين وڌايو هئائين. ان سنين جو صفايو ڪرڻ جو تهيو ڪيو هيو ۽ شيعن کي پنهنجي رعيت مٿان اهڙي بي رحمي سان چاڙهيائين جنهن جهڙي اڳ مشڪل ڪا ڪوشش ٿي هئي. اهو خود پنهنجي نسل لاءِ امام جي حيثيت رکندڙ هيو. اها تحريڪ يورپ ۾ پروٽيسٽن واري سڌاري (اصلاح) سان هڪجهڙائي رکي ٿي: ٻنهي جون احتجاج جي روايتن ۾ پاڙون ڪتل هيون، ٻئي تحريڪون حڪمران طبقن جي خلاف هيون. شيعن پنهنجي علائقن ۾ صوفي طريقن کي اهڙي نموني ۾ ختم ڪيو جنهن پروٽيسٽن طرفان راهبن جي مڙهين کي ختم ڪرڻ واري عمل جي ياد تازي ڪري ڇڏي. انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي تہ

شيعن جي انهي عمل عثماني سلطنت جي سنين منجهه ساڳي ڪٽرپڻي کي اڀاري ڇڏيو. جن شيعن کي پنهنجن علائقن ۾ چيپائڻ شروع ڪيو. صليبي لڙايون وڙهندڙ مغرب خلاف پاڻ کي آخري مقدس لڙائي جي محاذ تي ڏسندي عثمانين پڻ پنهنجن عيسائي رعيتن ڏانهن هڪڙي نئين ڪٽرپڻي وارو رويو اختيار ڪيو. بهرحال، سموري ايراني حڪومت کي شدت پسند سمجهڻ غلطي ٿيندي. ايران جي شيعا عالمن انهي بدلايل شيعت تي ناراضگي ڏيکاري: پنهنجن سني همعصرن جي برخلاف انهن "اجتهاد جو دروازو" بند ڪرڻ کان انڪار ڪيو. شاهه جي بجاءِ آزادي سان اسلام جي تشريح ڪرڻ واري پنهنجي حق تي زور ڏنائون. انهن صفوي ۽ بعد ۾ قاچار گهراڻي کي امام سڳورن جو جانشين مڃڻ کان انڪار ڪيو. ان جي بجاءِ انهن پاڻ کي حڪمران خلاف عوام سان شامل ڪيو ۽ اصفهان ۽ تهران ۾ شاهي گهراڻي جي ڏاڍ خلاف امت جا اڳواڻ ٿي ويا. انهن شاهن جي قبضه گيرين خلاف غريبن جي ۽ واپارين جي حقن جي پٺڀرائي ڪرڻ جي هڪڙي روايت قائم ڪئي ۽ اها ئي ڳالهه هئي جنهن انهن کي 1979ع ۾ شاهه محمد رضا پهلوي جي بدعنوان حڪومت خلاف ماڻهن کي منظم ڪري تحرڪ ۾ آڻڻ جي قابل بڻايو.

ايران جي شيعن پڻ پنهنجو فلسفو ٺاهيو جنهن سهروردي جي باطني روايتن کي جاري رکيو. مير دِمَد (وفات 1637ع) جيڪو انهي شيعا فلسفي جو باني هيو اهو سائنسدان هجڻ سان گڏ ديني عالم به هيو. ان الاهي نور کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ امامن سڳورن جي علامتي شخصيت جي بصيرت سان سڃاڻپ ڪرائي. ان سهروردي وانگر مذهبي تجربي جي بي سڌي واري نفسياتي عنصر تي زور ڏنو. بهرحال، انهي ايراني مڪتبه فڪر جو وڏو ترجمان مير دِمَد جو شاگرد صدرالدين شيرازي هيو. جيڪو عام طور تي ملان صدره (1571ع کان 1640ع) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو. اڄ اڪثر مسلمان سيني اسلامي مفڪرن مان ان کي وڏي ڄاڻ وارو سمجهن ٿا. اهي دعوا ڪن ٿا ته ان جو ڪم روحانيت ۽ مابعدالطبعياتي علم جي آميزش جو مثالي نمونو پيش ڪري ٿو جيڪو اسلامي فلسفي جي سڃاڻپ ٿي ويو. بهرحال، اهو هاڻي مغرب ۾ مشهور ٿي رهيو آهي ۽ هن ڪتاب لکڻ وقت ان جي ڪيترن ئي مقالن مان هڪڙو انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيو آهي.

سهروردي وانگر ملان صدره به مڃيو ٿي ته علم فقط معلومات حاصل ڪرڻ جو معمولي معاملو ڪونهي پر ڪاياپلٽ جو هڪڙو عملي مرحلو آهي. سهروردي طرفان بيان ڪيل عالم المثال ان جي سوچ لاءِ تمام اهم هيو: ان پاڻ به خوابن ۽ ڪشفن کي حق جي اعليٰ صورت طور ڏٺو. انهيءَ ڪري ايراني شيعا اڄا تائين خالص سائنس ۽ مابعدالطبعياتي علم جي بجاءِ تصوف کي خدا جي ڳولا لاءِ موزون ترين ذريعو سمجهندا پئي آيا. ملان صدره تعليم ڏني ته خدا جي حقي سڃاڻپ ئي فلسفي جو مقصد هيو جنهن کي ڪنهن به هڪ عقيدي يا مذهب سان محدود نٿو ڪري سگهجي. جيئن ابن سينا

واضح ڪيو هيو ته خدا يعني حقيقت مطلق، ئي اصلي هستي (وجود) هيو ۽ اها اڪيلي حقيقت الوهي دنيا کان مٽيءَ جي ذري ذري تائين وجود جي سموري سلسلي جي خبر ڏئي ٿي. ملان صدره وحدت الوجودي عقيدي وارو ڪونه هيو. ان بس خدا کي سڀني شين، جيڪي وجود رکن ٿيون، جي ماخذ طور ڏٺو: اسان جيڪي شيون ڏسون ٿا يا تجربو ڪيون ٿا اهي فقط ناليون آهن جن ۾ هڪڙي محدود شڪل ۾ الوهي نور سمايل آهي. البت خدا طبعي حقيقت کان ماوراء به هيو. سڀني موجودات جي اتحاد جو اهو مطلب ڪونهي ته صرف خدا ئي وجود رکي ٿو. بلڪ ان جو مثال روشني جي ڪرڻن سان سج جي اتحاد وانگر آهي جيڪي ان مان نڪرن ٿا. ابن عربي وانگر ملان صدره به خدا جي جوهر يا "ڳجهه" ۽ ان جي مختلف مظاهر ۾ فرق ڪيو. ملان صدره وارو ڪشف ساڳيو قبالائين ۽ يونانين جي باطني خاموشي آهي. ان سموري ڪائنات کي ڪيترن تهن سان هڪڙو "اڪيلو جوهر" ناهڻ لاءِ ڳجهه مان ڦٽي نڪرندڙ ڏٺو جنهن کي خدا جو پنهنجين صفتن يا "نشانين" (آيات) ۾ پاڻ ظاهر ڪرڻ جي درجه بندي (مرحليواريت) سان هڪجهڙائي چئي سگهجي ٿو. اهي وجود جي ماخذ ڏانهن انسانذات جي واپسي جي مرحلن جي به ترجماني ڪن ٿا.

خدا سان وصل صرف آخرت واري دنيا لاءِ ٻڌل ڪونه هيو. ڪجهه باطني خاموشي جي مشق ڪرڻ وارن وانگر ملان صدره کي به يقين هيو ته اهو زندگيءَ جي دوران به علم جي ذريعي حاصل ڪري سگهجي ٿو. اهو چوڻ جي ضرورت ڪونهي ته ملان صدره جو اهو مطلب ڪونه هيو ته رڳو عقلي ۽ منطقي علم: صوفي کي خدا ڏانهن منزلون طئي ڪرڻ واري اڏام دوران عالم المثال يعني ڪشف ۽ تصور جي دنيا منجهان سفر ڪرڻو هوندو آهي. خدا ڪا اهڙي حقيقت ڪونهي جنهن کي معروضي نموني ۾ ڄاڻي سگهجي، بلڪ اهو هر مسلمان جي اندر موجود تصور جي صلاحيت ۾ ملي سگهي ٿو. قرآن شريف ۽ حديث ۾ جڏهن بهشت، دوزخ يا خدا جي تخت جو ذڪر اچي ٿو ته اهي ڪنهن اهڙي حقيقت جي لاءِ حوالو ڪونه ٿا ڏين جيڪا ڪنهن الڳ ٿلڳ جاءِ ۾ هجي، پر باطني دنيا ڏانهن اشارو ڪن ٿا جيڪا محسوس ٿيندڙ مظاهر جي پردن هيٺان لڪل آهي:

"هر شي جنهن لاءِ انسان چاهه رکي ٿو هر شي جنهن جي اهو خواهش ڪري ٿو اها ساڳئي لمحي ان وٽ موجود آهي، يا ان جي بجاءِ ڪو ائين چوي: پنهنجي خواهش جو تصور ڪرڻ خود ان جي مقصد جي حقي موجودگي جو تجربو آهي. پر مهڪ ۽ مسرت بهشت ۽ دوزخ جا تاثرات آهن، چڱائي ۽ مٺائي، انسان تائين جيڪي ڪجهه پهچي سگهي ٿو جنهن جو اڳتي واري دنيا ۾ ان جو عيوض مقرر ٿئي ٿو انهن جو خود انسان جي اساسي "مان" (آءُ) کان سواءِ ڪو ٻيو ذريعو ڪونهي، اهو ائين ان جي ارادي ۽ منصوبن، ان جي باطني ايمان، ان جي ڪردار سان ٺاهيل آهي."(3)

ابن عربي وانگر جنهن جو اهو تمام گهڻو احترام ڪندو هيو. ملان صدره بہ خدا کي ڪٿي ڏور ڪنهن ٻي دنيا ۾ ويٺل تصور ڪونہ ڪيو يعني بيروني حقيقي وجود رکندڙ بهشت جنهن کي سيئي مؤمن مرڻ کان پوءِ سجائيندا. بهشت ۽ الوهي دنيا کي پنهنجي ذات جي اندر ڳولڻو هيو يعني ذاتي عالم المثال ۾ جيڪو هر انسان کي اڻ ٽٺ ورثي طور عطا ٿيل هيو. ڪن بہ ٻن ماڻهن جو بلڪل ساڳيو بهشت يا ساڳيو خدا نہ هوندو.

ملان صدره جيڪو شيعا امامن سان گڏوگڏ سني صوفي ۽ يوناني فلاسافرن جو بہ احترام ڪندو هيو. اسان کي ياد ڏياري ٿو تہ ايراني شيعت هميشہ کان ئي الڳ ٿلڳ ۽ تعبصي ڪونہ رهي آهي. هندوستان ۾ اسلامي ثقافت جو غلبو هيو. هندومت بدستور مضبوط ۽ تخليقي رهي ۽ ڪجهہ مسلمانن ۽ هندن فني ۽ عقلي ڪاوشن ۾ هڪٻئي سان تعاون ڪيو. برصغير هندوستان گهڻي عرصي تائين مذهبي تعصب کان آزاد هيو ۽ چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران هندومت جي نهايت تخليقي صورتن مذهبي امنگ جي اتحاد تي زور ڏنو: سيئي مسلڪ درست هيا. بشرطيڪ اهي هڪ خدا جي داخلي محبت تي زور ڏيندا هجن. اها ڳالهہ واضح طور تي تصوف ۽ فلسفي جي گونج هئي جيڪي هندوستان ۾ نهايت غالب اسلامي ڪيفيتون هيون. ڪجهہ مسلمانن ۽ هندن بين المذاهب انجمنون ٺاهيون. جن مان سک مت نهايت اهم ٿي وئي. جيڪا پندرهين صدي دوران گرونانڪ قائم ڪئي هئي. وحدانيت جي انهي نئين صورت جي مڃڻ وارن کي يقين هيو تہ الله ۽ هندومت جي خدا ۾ ڪو فرق ڪونهي. مسلمانن جي طرفان. ايراني دانشور مير ابوالقاسم فندرسڪي (وفات 1641ع). جيڪو مير دِمَد ۽ ملان صدره جو همعصر هيو. اصفهان ۾ ابن سينا جي تعلِيمات جي تبليغ ڪئي. بلڪ ڪافي وقت هندوستان ۾ هندومت ۽ يوگا جو مطالعو ڪرڻ ۾ گذاريائين. اهو تصور ڪرڻ ڏکيو ٿيندو تہ ان زماني ۾ ٿامس اڪيناس جي نظرئي تي مهارت رکندڙ ڪنهن رومن ڪئٿولڪ. اهڙي مذهب لاءِ جيڪو ابراهيمي روايت کان انوکو ڪونہ هيو. ڪڏهن اهڙي ساڳي جذبي جو مظاهرو ڪيو هجي.

اڪبر جيڪو ٽيون مغل بادشاهہ هيو ۽ جنهن 1560ع کان 1605ع تائين حڪومت ڪئي ۽ جيڪو سيني مذهبن جو احترام ڪندو هيو. ان جي سياسي تدبر ۾ رواداري ۽ باهمي تعاون جو اهو جذبو نمايان طور موجود هيو. هندن سان احساس همدردي منجهان اهو سبزي خور ٿي ويو ۽ پنهنجي پسنديده شوق شڪار ڪرڻ کي بہ ترڪ ڪري ڇڏيائين ۽ پنهنجي سالگره تي يا هندن جي مقدس جاين ۾ سان جانورن جي قرباني ڪرڻ کان منع ڪيائين. 1575ع ۾ ان هڪڙو عبادت گهر قائم ڪيو جتي سيني مذهبن جا عالم ۽ دانشور ويهي خدا جي باري ۾ ڳالهہ ٻولهہ ڪندا هيا. اتي ظاهر ظهور يورپ مان آيل عيسائي مبلغ گهڻو ڇيڙاڪ هيا. ان توحيد الاهي جي نالي سان پنهنجو صوفي مسلڪ قائم ڪيو جنهن اڪيلي خدا ۾ هڪڙي اساسي ايمان جو اعلان ڪيو جيڪو خدا پاڻ کي ڪنهن بہ سچائي سان رهنمائي ڪيل مذهب ۾ ظاهر ڪري سگهي ٿو.

اڪبر جي پنهنجي زندگيءَ جا احوال ابوالفضل (1551ع کان 1602ع) طرفان پنهنجي ڪتاب اڪبرنامہ ۾ ذڪر ٿيل آهن. جنهن تصوف جي اصولن کي تهذيب جي تاريخ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ابوالفضل اڪبر بادشاهہ کي فلسفي جي مثالي حڪمران ۽ پنهنجي زماني جي مردِ ڪامل طور ڏٺو. اڪبر بادشاهہ جنهن تعصب کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو جهڙي حڪمران طرفان خلوص ۽ رواداري وارو معاشرو قائم ڪيو وڃي تہ تهذيب همہ گير امن جي منزل تائين پهچي سگهي ٿي. خدا جي آڏو عاجزي ۾ ڪنڌ جهڪائڻ واري اصل مفهوم وارو اسلام ڪنهن بہ عقيدي جي ذريعي قابل رسائي آهي: ان پڪ سان اهو چيو ٿي تہ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جي دين ۾ خدا جي لاءِ ڪابہ هڪ هٽي واري سوچ ڪونهي. بهرحال، سڀئي مسلمان انهي سوچ ۾ اڪبر بادشاهہ سان سهمت ڪونہ هيا. اڪثر مسلمانن ان کي دين لاءِ هڪڙو خطرو سمجهيو. ان جي رواداري وارو سياسي تدبر (پاليسي) فقط ايتري دير تائين قائم رهي سگهيو ٿي جيستائين مغل طاقت واري حالت ۾ هيا. جڏهن انهن جو اختيار ڪمزور ٿيڻ لڳو ۽ مختلف ٽولن مغل حڪمرانن خلاف بغاوت شروع ڪئي تہ مسلمانن، هندن ۽ سکن جي وچ ۾ مذهبي تڪرار پڙڪندا ويا. شهنشاهہ اورنگزيب (1618ع کان 1707ع) کي انهيءَ ڳالهہ جو يقين ٿي ويو هوندو تہ مسلمان لڏي منجهہ مڪمل نظم و ضبط ذريعي ئي اتحاد قائم ڪري سگهجي ٿو: ان شراب نوشي جهڙين رعايتن تي پابندي هڻڻ جي لاءِ قانوني فرمان جاري ڪري هندن سان باهمي تعاون کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هندن جي تهوارن جو تعداد گهٽ ڪيائين ۽ هندو واپارين تي محصولن کي ٻيڻو ڪيائين. ان جي فرقي وارانہ لاڪحہ عملن جو نهايت غير معمولي اظهار هندن جي مندرن جي وڏي پئماني تي تباهي هئي. انهن پاليسين کي، جن اڪبر جي بردبادي ۽ رواداري واري روش کي مڪمل طور تي ابتڙ ڪري ڇڏيو هيو اورنگزيب جي مرڻ کان پوءِ ختم ڪيو ويو پر مغل سلطنت انهي تباهہ ڪن تعصب کان ڪڏهن بہ ٻاهر نڪري نہ سگهي، جنهن کي اورنگزيب خدا جي نالي ۾ ڇڙواڳ ڇڏيو هيو ۽ جائز سمجهيو هيو.

اڪبر بادشاهہ جي حياتي ۾ زبردست مخالفن مان هڪڙو شيخ احمد سرهندي (1563ع کان 1625ع) هيو. جيڪو وڏو قابل عالم هجڻ سان گڏ صوفي بہ هيو ۽ اڪبر وانگر ان کي بہ پنهنجا مريد مرد ڪامل سمجهندي احترام ڪندا هيا. سرهندي ابن عربي جي صوفيانہ روايتن خلاف اٿي بيٺو هيو جنهن جا شاگرد خدا کي واحد حقيقت سمجهڻ لڳا هيا. جيئن اسان کي خبر آهي تہ ملان صدره وحدت الوجود جي انهيءَ نظرئي جي پرچار ڪئي هئي. اها شهادت (ڪلمہ شهادت) جي هڪڙي صوفيانہ تعبير هئي: الله کان سواءِ ڪابہ حقيقت ڪونهي. ٻين مذهبن جي اهل باطن وانگر صوفين بہ هڪڙي وحدت جو تجربو ڪيو ۽ سموري عالم موجودات سان يڪجائي محسوس ڪئي. بهرحال، سرهندي انهيءَ بصيرت کي سراسر موضوعي قرار ڏئي رد ڪري ڇڏيو. جڏهن صوفي اڪيلي خدا تي غور و فڪر ٿي ڪيو تہ ٻي هرشي شعور مان اوجهل ٿيندي معلوم

پئي ٿي پر اها معروضي حقيقت سان مطابقت ڪونہ رکندي هئي. دراصل خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ڪنهن بہ قسم جي اتحاد يا سڄاڻپ جي ڳالهہ ڪرڻ هڪڙي خوفناڪ غلط فهمي هئي. حقيقت ۾ خدا جي سڌي سنئين تجربي جو ڪو امڪان ڪونہ هيو جيڪو مڪمل طور تي انسانن جي پهچ کان ٻاهر هيو: "اهو پاڪ ذات آهي، سمجهہ جي حد کان ٻاهر، سمجهڻ جي حد کان ٻاهر."(4) فطرت جي نشانين تي اڻسڌي طرح غوروفڪر ڪرڻ کان سواءِ خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ڪوبہ تعلق نٿي ٿي سگهيو. سرهندي دعوا ڪئي تہ اهو پاڻ بہ ابن عربي وانگر صوفين جي وجد واري حالت کان اڳتي منزل طئي ڪري شعور جي هڪڙي وڌيڪ سنجيده ۽ اعليٰ حالت ۾ پهتو هيو. ان تصوف ۽ مذهبي تجربي کي فلاسافرن جي ڏورانهين خدا ۾ يقين جي توثيق نو جي لاءِ استعمال ڪيو جيڪو هڪڙو حقيقي وجود رکندڙ (معروضي) تہ هيو پر پهچ کان ٻاهر هڪڙي حقيقت بہ هيو. ان جي خيالن کي ان جي مريدن تہ شوق سان قبول ڪيو پر مسلمانن جي اڪثريت رد ڪيو جيڪي صوفين جي موضوعي ۽ ازلي خدا ۾ ايمان تي سچا رهيا.

جڏهن اڪبر بادشاهہ ۽ مير ابوالقاسم فندرسڪي جهڙا مسلمان ٻين مذهبن جي ماڻهن سان افهام و تفهيم پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا تہ ٻئي پاسي 1492ع ۾ عيسائي مغرب اظهار ڪيو تہ اهو حضرت ابراهيم عليہ السلام جي ٻين ٻن مذهبن سان قربت رکڻ کي بہ گوارا نٿو ڪري سگهي. پندرهين عيسوي صدي دوران يورپ ۾ سامي مخالف لهر وڌي وئي هئي ۽ يهودين کي هڪڙي شهر کان پوءِ ٻئي شهر مان نيڪالي ملي رهي هئي: 1421ع ۾ لنز (Linz) ۽ ويانا (Vienna) مان، 1424ع ۾ ڪولون (Cologne) مان، 1439ع ۾ آگسبرگ (Augsburg) مان، بواريا (Bavaria) مان 1442ع ۾ ۽ ٻيهر 1450ع ۾، موراويا مان 1454ع ۾. انهن کي 1485ع ۾ پيروجيا (Perugia) مان بہ تڙيو ويو ۽ 1486ع ۾ وسنزا (Vicenza) مان، 1488ع ۾ پرما (Perma) مان، 1489ع ۾ لوقا (Lucca) ۽ ملن (Milan) مان، ۽ 1494ع ۾ تسڪني (Tuscany) منجهان تڙيو ويو. اسپين جي سيفردي (Sephardi) يهودين جي نيڪالي کي بہ لازمي طور انهي وڌي پئماني واري يورپي رجحان جي تناظر ۾ ڏسڻو پوندو. اسپيني يهودي جيڪي عثماني سلطنت ۾ آباد ٿيا هيا، اهي دربدري جي احساس مان گذرندا رهيا. غيرمنطقي پر جياپي جي اڻمٽ سزا سان. شايد اها ان پيڙا کان مختلف ڪونهي جيڪا نازي ڪئمپن ۾ ماڻهن اذيتون برداشت ڪري جياپي جي جنگ جي سزا جو تجربو ڪيو هيو تنهن ڪري اها معنيٰ خيز ڳالهہ آهي تہ اڄ ڪجهہ يهودي انهيءَ روحانيت جي ڇڪ محسوس ڪن ٿا جيڪا سيفردي يهودين سورهين صدي دوران جلاوطني برداشت ڪرڻ لاءِ اختيار ڪئي هئي.

قبالائيت جو اهو نئون طريقو گهڻو ڪري عثماني سلطنت جي بلقان پرڳڻن ۾ شروع ٿيو جتي سيفردي يهودين مان اڪثر ماڻهن آباد ٿي برادريون قائم ڪيون هيون. 1292ع وارو الميو لڳي ٿو تہ نبين سڀني طرفان اڳڪٿي ڪيل اسرائيل جي ڇوٽڪاري لاءِ وسيع اُڪير جو سبب ٿيو هيو. ڪجهہ يهودي جوزف ڪارو) ۽ سولومن الڪباز

(Solomon Alkabaz) جي اڳواڻي ۾ يونان مان فلسطين ڏانهن هجرت ڪري آيا. جيڪو اسرائيل جو اباڻو گهر (جنم ڀومي) هيو. انهن جي روحانيت انهي خواري جي زخم کي ڀرڻ جي ڪوشش ڪئي جيڪا بي گهر ٿيڻ واري عمل يهودين ۾ انهن جي خدا مٿان ٿاڦي هئي. انهن جي چوڻ مطابق انهن "شيڪناه کي مٽيءَ مان مٿي کڻڻ" تي گهريو. پر انهن سياسي حل ڳولڻ جي ڪوشش ڪونہ ٿي ڪئي. نہ وري انهن واعدو ڪيل ڌرتي (ارضِ موعود) ڏانهن يهودين جي وڏيڪ وڏي پئماني تي واپسي جي تمنا ٿي ڪئي. اهي گئليلي ۾ سئفڊ (Safed) جي ماڳ تي آباد ٿيا ۽ هڪڙي شاندار باطني بحالي جي شروعات ڪيائون. جنهن انهن جي بي گهر ٿيڻ جي تجربي ۾ هڪڙي گهري اهميت پيدا ڪئي. ايسنتائين قبالا واري طريقي صرف باحيثيت ماڻهن جو ڌيان ڇڪايو هيو پر تباهي کان پوءِ دنيا ۾ هر هنڌ رهندڙ يهودي ذوق ۽ شوق سان وڌيڪ باطني روحانيت ڏانهن مائل ٿيا. فلسفي جون تسليون (دلاسا) هاڻي کوکليون لڳنديون هيون: ارسطو جي نظرئي ۾ دلچسپي ختم ٿي وئي هئي ۽ ان جو خدا ڏورانهون ۽ ناقابل رسائي ٿي ويو هيو. دراصل اڪثر ماڻهن انهيءَ تباهي لاءِ فلسفي کي ذميوار قرار ڏنو. انهن دعوا ڪئي تہ فلسفي يهوديت کي ڪمزور ڪري ڇڏيو هيو ۽ اسرائيل جي خاص جذبي کي بي اثر ڪري ڇڏيو هئائين. ان جي هم گيري ۽ غيريهودي فلسفي سان موافقت تمام گهڻن يهودين کي عيسائي ٿيڻ وارو پاڪائي جو غسل (بپتسما) ڪرڻ لاءِ آماده ڪيو هيو. وري ڪڏهن بہ فلسفو يهوديت ۾ هڪڙي اهم روحانيت جي حيثيت حاصل ڪري نہ سگهيو.

ماڻهو خدا جو هڪڙو وڌيڪ سڌو تجربو ڪرڻ جي تمنا ڪندڙ هيا. سئفڊ ۾ انهي اڪير گهڻو ڪري هڪڙي قسم جي باطني شدت اختيار ڪري ورتي. قبالائي فلسطين جي جبلن ۾ گهمندا وتندا هيا ۽ عظيم تلمودين جي قبرن سان چنبڙي پوندا هيا ۽ هڪڙي نموني ۾ پنهنجين مشڪلات وارين حياتين ۾ انهن جو تصور سمائڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. اوجاڳا ڪائيندڙ نااميد ٿيلَ عاشقن وانگر سڄي رات سجاڳ ويٺا هوندا هيا. خدا جي ثنا جا گيت ڳائيندا رهندا هيا ۽ ان کي وڻندڙ نالن سان ٻاڏائيندا رهندا هيا. انهن ڏٺو تہ قبالا جي ڏندڪٿا ۽ قاعدن انهن جي اندر کي جهنجهوڙي ڇڏيو ۽ انهن جي روح ۾ درد جي احساس کي اهڙي نموني ڇهيو جيڪو مابعدالطبعياتي علم يا تلمودن جو مطالعو هاڻي اٿين نٿي ڪري سگهيو پر جيئن تہ انهن جي حالت "جلوو" ("دي زوهر") نالي ڪتاب جي ليکڪ ليون (Leon) واري موسيٰ (موزز) کان گهڻي مختلف هئي، تنهن ڪري اسپيني جلاوطنن کي ان جو نظريو اختيار ڪرڻ جي ضرورت پئي تہ جيئن اهو (نظريو) انهن جي مخصوص حالتن جي ڳالهہ ڪريُ سگهي. اهي هڪڙي غير معمولي تصوراتي حل تي اچي پهتا جنهن مطلق بي گهري کي مطلق الاهيت (خدائيت) سان برابر ڪري ڇڏيو. يهودين جي جلاوطني سموري موجودات جي بنيادي بي گهري جي علامت هئي. نہ صرف سموري تخليق پنهنجي موزون جاءِ کان محروم ٿي وئي هئي بلڪ خود خدا بہ پنهنجي ذات مان جلاوطن ٿي ويو هيو. سئفڊ جي نئين قبالائيت رات منجهہ

ٿي مقبوليت حاصل ڪري ورتي ۽ هڪڙي عوامي تحريڪ بڻجي وئي جنهن نہ رڳو سيفيرديت ("سيفرڊم") جي همت افزائي ڪئي پر يورپ جي "اشڪينزم" جي لاءِ پڻ نئين اميد پيدا ڪيائين. جنهن پڌرو ڪيو هيو تہ عيسائي دنيا ۾ انهن لاءِ ڪو مستقل شهر ڪونہ هيو. اها غيرمعمولي ڪاميابي ڏيکاري ٿي تہ هڪڙي ٻاهرين (غير يهودي) ماڻهوءَ لاءِ عجيب ۽ وايون ٻتال ڪندڙ سئفڊ جي ڏندڪٿائن کي يهودين جي حالتن جي باري ۾ ڳالهائڻ جي طاقت هئي. اها آخري يهودي تحريڪ هئي جنهن کي گهڻو ڪري هر ماڻهو قبول ڪيو ۽ ان تحريڪ يهودي دنيا جي مذهبي شعور ۾ گهري تبديلي آندي قبالا جا خصوصي قاعدا فقط سيڪڙات ماڻهن لاءِ هيا پر ان جا خيال ۽ خدا بابت ان جو نظريو (تصور) يهودي مذهب لاءِ هڪڙو معياري اظهار ٿي ويو.

خدا بابت انهيءَ نئين سوچ سان انصاف ڪرڻ جي خاطر، اسان کي اهو سمجهڻو پوندو تہ انهن ڏندڪٿائن کي لغوي طور وٺڻ جو مقصد ڪونہ هيو. سئفڊ قبالائي باخبر هيا تہ انهن جيڪو استعارو استعمال ٿي ڪيو اهو تمام دليراڻو هيو. پر خدا بابت ڪجهہ بہ ڳالهائڻ ڏکيو هيو. ڪائنات جي تخليق جي بائيبلي عقيدي کان گهٽ ڪونہ هيو. قبالائين پنهنجي طريقي ۾ ان کي ايترو ڏکيو محسوس ڪيو جيترو فيلسوفن محسوس ڪيو هيو. ٻنهي صدور جي افلاطوني استعاري کي قبوليو جيڪو خدا کي دنيا سان شريڪ ٿو بڻائي، جيڪا مڪمل طور تي ان جي ذات مان نڪري ٿي. نبين سڳورن خدا جي تقدس ۽ دنيا کان جدا هجڻ تي زور ڏنو هيو پر "جلوو" ڪتاب ۾ اها ڳالهہ پيش ڪئي وئي هئي تہ خدا جي ذهن روپن واري دنيا سموري حقيقت تي مشتمل هئي. جيڪڏهن خدا مجموعي حيثيت ۾ هيو تہ اهو دنيا کان الڳ ڪيئن ٿي سگهي ٿو؟ سئفڊ جو موسيٰ (موزز) بن جيڪب ڪارڊووير و (1522ع کان 1570ع) تضاد کي واضح طور تي ڏٺو ۽ ان کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائين. اين صف (لامحدود) خدا هاڻي سمجهہ کان ٻاهر خداءِ واحد ڪونہ هيو پر دنيا جو آسرو هيو: خدا تخليق ڪيل سڀني شين سان انهن جي خيالي افلاطوني ڪيفيت ۾ هڪ هيو پر هن دنيا ۾ انهن جي عيبدار جسم کان الڳ هيو: ان وضاحت ڪئي "جيستائين هر وجود خدا جي گهيري ۾ آهي، خدا جو اصل جوهر ان جي ذهن روپن ("سيفيراٿ") ۾ موجود آهي ۽ خدا پاڻ سڀ ڪجهہ آهي ۽ ڪنهن بہ شي جو ان کان سواءِ وجود ڪونهي." (5) انهيءَ خيال ۾ اهو ابن عربي ۽ ملان صدره جي وحداني نظرئي جي گهڻو ويجهو هيو.

پر سئفڊ قبالائيت جي هيرو ۽ ولي اسحاق لوريا (Isaac Luria)، 1534ع کان 1572ع، الوهي ماورائيت ۽ ازلي موجودگي جي گهرائي (راز) جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، جامع نموني ۾ هڪڙي اهڙي انداز سان جو خدا جي باري ۾ اڄ تائين پيش ڪيل نهايت حيرت انگيز خيالن مان هڪ آهي. اڪثر يهودي صوفين خدا جي باري ۾ پنهنجي تجربي کي بيان ڪرڻ کان پاسو ڪيو هيو. اهڙي قسم جي روحانيت هڪڙو تضاد آهي ڇوتہ صوفي دعوا ڪن ٿا تہ انهن جو تجربو لفظن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي

۽ وري ان سان گڏوگڏ ان جي باري ۾ گهٽو ڪجهه لکڻ جي لاءِ بہ تيار آهن. بهرحال، قبالائي انهيءَ کان محتاط هيا. اسحاق لوريا انهن بزرگ ماڻهن مان هڪ هيو جن ذاتي ڪرامتن وسيلي پنهنجي طريقي واري تصوف ڏانهن مريدن جو ڌيان ڇڪايو. اهو ليکڪ ڪونہ هيو ۽ ان جي قبالائي طريقي جي باري ۾ اسان جي معلومات ان گفتگو تي ٻڌل آهي جيڪا ان جي شاگردن مرتب ڪئي آهي: هيئم وٽل (Hayim Vitel)، 1533ع کان 1620ع. پنهنجي رسالي "ايٽس هيئم" (Ets Hayim) يعني "زندگيءَ جو وڻ" ("دي ٽري آف لائيف") ۾ ۽ جوزف بن تبول (Joseph Ibn Tabul) جنهن جو مسودو 1921ع تائين ڪونہ ڇپيو هيو.

لوريا انهي سوال تي ذهن ڊوڙائڻ جي ڪوشش ڪئي جنهن صدين کان وحدانيت پرستن کي پريشان ڪيو هيو: ڪامل ۽ "لامحدود" خدا هڪڙي خرابين سان ڀريل محدود دنيا ڪيئن تي تخليق ڪري سگهيو؟ بڇڙائي ڪٿان آئي هئي. لوريا کي پنهنجو جواب اهو تصور ڪرڻ ذريعي مليو تہ اهو ڏهن روپن (سيفيراٿ) جي صدور کان اڳ ٽيو هيو جڏهن اين صف پنهنجي عاليشان مشاهدي ۾ پنهنجي ذات ۾ تبديلي آندي هئي. لوريا تعليم ڏني تہ دنيا جي لاءِ جاءِ ٺاهڻ جي مقصد سان لامحدود پنهنجي اندران هڪڙو دائرو خالي ڪيو. انهي "سُسَڻ" يا "دستبرداري" واري عمل ۾ خدا پنهنجي ذات کان ٻاهر هڪڙي جاءِ تخليق ڪئي، هڪڙو خالي هنڌ جنهن کي هو تخليق ۽ خود اظهاري جي هم وقتي عمل ذريعي ڀري سگهي. اها عدم مان تخليق جي مشڪل عقيدي کي ثابت ڪرڻ جي هڪڙي جرئت مندانٽي ڪوشش هئي: اين صف جو پهريون عمل پاڻ کي پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ڪيڻ هيو. هڪڙي نموني ۾ خدا پنهنجي ذات اندر اجا وڌيڪ گهرائي ۾ لٿو ۽ پاڻ کي هڪڙي حد تائين محدود ڪيائين. اهو اهڙو نظريو آهي جيڪو ڪينوسس (Kenosis) يعني انساني روپ اختيار ڪرڻ واري نظرئي سان ملندڙ آهي، جنهن جو عيسائين تثليث ۾ تصور ڪيو هيو جنهن مطابق خدا پاڻ کي ظاهر ڪرڻ واري عمل ۾ پنهنجي پٽ (حضرت عيسيٰ عليہ السلام) ۾ پاڻ کي منتقل ڪيو هيو. سورهين عيسوي صدي جي قبالائين لاءِ "سُسَڻ" يا "دستبرداري" وارو عمل بنيادي طور ٻاهر نڪرڻ جي هڪڙي علامت هئي جنهن تي سمورن تخليقي وجودن جو ڍانچو رکيل هيو ۽ اين صف (لامحدود) خودبہ تجربو ڪيو هو.

خدا جي "دستبرداري" ذريعي تخليق ڪيل "خالي جاءِ" کي هڪڙو دائرو تصور ڪيو ويو جنهن کي چوڌاري اين صف گهيريون پيو هيو. اهو ڪتاب پئدائش ۾ ذڪر ڪيل بي شڪل مواد يعني "توهوبوهو" (Tohubohu) هيو. "دستبرداري" کي ٻيهر موٽائي ساڳي حالت ۾ آڻڻ کان اڳ خدا جون سيئي مختلف قوتون (جيڪي بعد ۾ ڏهہ روپ ٿيٺيون هيون) متوازي نموني سان گڏ ٿي ويون. اهي هڪ ٻئي کان بدليل ڪونہ هيون. خاص طور تي هيسڊ (Hesed) يعني رحم ۽ دِن (Din) يعني مضبوط فيصلو سخت گيري جون قوتون خدا جي ذات اندر مڪمل آهنگي ۾ موجود رهيون. پر "دستبرداري" واري

عمل دوران اين صف ڊِن يعني سخت گيري کي پنهنجين باقي صفتن کان الڳ ڪيو ۽ ان کي خالي جاءِ ۾ اڇلايائين جيڪا ان پاڻ منجهان ڪڍي خالي ڪئي هئي. ائين اهو "دستبرداري" وارو عمل محض پاڻ خالي ڪرڻ جي اُڪير وارو عمل ڪونه هيو پر ان کي الوهي صفائي واري عمل جي هڪڙي قسم طور ڏسڻو پوندو: خدا پنهنجي غضب کي (جنهن کي "جلوو"ڪتاب ۾ خرابي جي پاڙ طور ڏيکاريو ويو هيو) پنهنجي اندر مان ڪڍي ڇڏيو هيو. تنهن ڪري خدا جي اصلي عمل پاڻ خدا ڏانهن کهرائپ ۽ ڪئورتا ڏيکاري، هاڻي جڏهن ڊِن يعني سخت گيري هيسڊ يعني رحم ۽ خدا جي ٻين صفتن کان الڳ هيو، اهو صلاحيت ۾ تباهه ڪن هيو. تاهم اين صف (لامحدود) خالي جاءِ کي مڪمل طور ڇڏي ڪونه ڏنو هيو. الاهي نور جي هڪڙي "سنهڙي ليڪ" ان دائري اندر داخل ٿي جنهن هڪڙي شڪل اختيار ڪئي جنهن کي "جلوو" ڪتاب ۾ آدم (عليہ السلام)، يعني پهريون انسان سڏيو ويو آهي.

ان کان ڏهن روپن جو صدور ٿيو. لوريا تعليم ڏني تہ انهن روپن آدم (عليہ السلام) ۾ شڪل اختيار ڪئي هئي: ٽي اعليٰ روپ ـ ڪيٿر يعني تاج، حڪمہ يعني ڏاهپ ۽ بناهہ يعني عقل يا سمجهہ ـ ترتيبوار ان جي "نڪ"، "ڪنن" ۽ "وات" مان ظاهر ٿيل. پر پوءِ وڏي آفت آئي جنهن کي لوريا "نالين جو ٽٽي پوڻ" سڏيو. ڏهن روپن کي خاص ٿهن ۾ يا "نالين" ۾ سمائڻ جي ضرورت هئي تہ جيئن انهن کي هڪ ٻئي کان الڳ رکي سگهجي ۽ انهن ۾ فرق ڪري سگهجي ۽ انهن کي پنهنجي اڳين شڪل منجهہ ٻيهر گڏجڻ کان محفوظ ڪجي. اهي "نالِيون" يا "پائيپ" ڌاتوءَ جا ڪونہ هيا، پر هڪڙي ڳوڙهي روشني، جي هڪڙي قسم جا ٿهيل هيا جنهن ڏهن روپن جي خالص روشني لاءِ "ڪوپن" جو ڪم ٿي ڪيو. جڏهن ٽئي اعليٰ روپ آدم (پهرين انسان)منجهان نڪتا هيا تہ انهن جي نالين پوري ريت ڪم ڪيو هيو. پر جڏهن ٻيا ڇهہ روپ ان جي "اکين" مان نڪتا تہ انهن جون نالِيون الوهي نور کي سمائڻ لاءِ گهڻو مضبوط ڪونہ هيون ۽ اهي ڀڄي پيون. نتيجي ۾ نور ڪنڊڙي ويو هيو. ان مان ڪجهہ مٿي ويو ۽ خداءِ واحد سان گڏجي ويو. پر ڪجهہ الاهي "تجليون" خالي ڪيل جاءِ منجهہ ڪريون ۽ مونجهارن ۾ ڦاٿل رهيون. ان کان پوءِ ڪابہ شي پنهنجي ٺيڪ جاءِ تي ڪونہ رهي. انهي تباهيءَ جي نتيجي ۾ اعليٰ روپ بہ هيٺين دائري ۾ ڪري پيا هيا. اصلي آهنگي تباهہ ٿي وئي هئي ۽ الاهي تجليون "توهوبوهو" جي بي شڪل مواد ۾ گم ٿي ويون، يعني خداءِ واحد جي ذات کان ٻاهر نڪرڻ.

اها عجيب ڏندڪٿا ابتدائي ڇڙوڇڙي (منتشري) جي شروعاتي غناسطي ڏندڪٿائن کي ياد ڏياريندڙ عمل آهي. اها سموري تخليقي عمل ۾ ملوث ذهني ڇڪتاڻ کي ظاهر ڪري ٿي، جيڪا غناسطين طرفان بيان ڪيل وڏيڪ پرامن باقاعده ترتيب جي مقابلي ۾ اڄوڪن سائنسدانن طرفان ويچاريل خيال تہ دنيا هڪڙي وڏي ڌماڪي جي نتيجي ۾ وجود ۾ آئي، سان گهڻو ويجهو آهي. لامحدود (اين صف) لاءِ اها ڳالهہ آسان

ڪونہ هئي تہ اهو پنهنجي لڪل حالت مان نروار ٿئي: ڪنهن حد تائين اهو فقط تجربي جي هڪڙي قسم يا پل ۾ ائين ڪري ٿي سگهيو. تلمود ۾ بہ ربين اهو ساڳيو خيال ڏيکاريو هيو. انهن چيو هيو تہ خدا ٻيون دنيائون بہ تخليق ڪيون هيون ۽ هن دنيا کي تخليق ڪرڻ کان اڳ انهن کي نابود ڪري ڇڏيو هئائين. پر سڀ ڪجهہ ختم ڪونہ ٿيو هيو. ڪجهہ قبالائين انهيءَ کي پئدائش جي اهم اڳيرائي يا ٻج جي داڻي جي ڦُٽڻ سان ڀيٽيو. تباهي رڳو هڪڙي نئين تخليق جي لاءِ تمهيد ٿي هئي. توڙي جو هر شي ٻي ترتيبي ۾ هئي، اين صف (لامحدود) نئين سر يڪجا ڪرڻ واري عمل جي ذريعي انهي ٻي شڪل مادي مان نئين زندگي آندي.

تباهي کان پوءِ اين صف مان نور جي هڪڙي نئين لاٽ نڪتي ۽ آدم جي پيشاني ۾ گهري وئي. هن دفعي ڏهن روپن (سيفيراٿ) نئين ترتيب منجهہ ٻيهر شڪل اختيار ڪئي هئي: اهي هاڻي خدا جا عمومي روپ ڪونہ رهڻا هيا. هر هڪ هڪڙي "شبيهہ" ٿي پئي جنهن ۾ خدا جي سموري ذات هڪڙي نموني ۾ مختلف خاصيتن سان ظاهر ٿي، بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن تثليث جي ٽن شخصيتن ۾ ٿيو هيو. لوريا پراسرار خدا جي پراڻي قبالائي نظرئي کي بيان ڪرڻ لاءِ هڪڙو نئون طريقو ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جنهن مطابق خدا پاڻ کي هڪڙي شخص جو روپ ڏنو هيو. نئين حياتي بخشڻ واري عمل موجب خدا ۾ ساڳئي ارتقائي عمل جي تجويز پيش ڪرڻ لاءِ لوريا هڪڙي انساني شخصيت جي ڄمڻ ۽ ترقي ڪرڻ (ارتقا) واري تصور جي علامتيت کي استعمال ڪيو. اهو منجهيل معاملو آهي ۽ شايد نقشي جي شڪل ۾ چڱي نموني سان سمجهايو ويو آهي. نئين سر يڪجا ڪرڻ واري عمل ۾ خدا هيٺين درجن ۾ ڏهن روپن (سيفيراٿ) کي پنجن "شبيهن" منجهہ نئين نموني سان گڏ ڪرڻ ذريعي نظام کي وري بحال ڪيو:

1. "ڪيٿر" يعني تاج، يعني سڀني کان مٿانهو درجو جنهن کي "جلوو"۾ "ڪجهہ بہ نہ" (عدم) سڏيو ويو هيو. پهرين شبيهہ ٿيو جنهن کي "اريڪ انپن" (Arik Anpin) سڏيو ويو: هڪڙو بردبار.
2. "حڪمہ" يعني ڏاهپ، ٻي تشبيهہ ٿي وئي جنهن کي "ابا" سڏيو ويو: پيءُ.
3. "بناهہ" يعني دانشمندي يا عقل، ٽين تشبيهہ ٿي وئي جنهن کي "امان" سڏجي ٿو: ماءُ.
4. "ڊِن" يعني اختيار، هيسد يعني راحمين يعني همدردي يا مددگاري، نيٽساه (Netsah) يعني بردبار يا صبر، هُد (Hud) يعني جلاليت، ييسد يعني بنياد، اهي سڀئي چوٿين تشبيهہ ٿي ويا جن کي "زير انپن" (Zeir Anpin) سڏيو ويو: هڪڙو بي صبرو. ان جي ساٿياڻي آهي:
5. آخري درجو جنهن کي ملڪوت يعني بادشاهت يا شيڪناه سڏيو وڃي ٿو: اها پنجين تشبيهہ ٿي وئي جنهن کي "نقراه ڊي زير" (Nuqrah de Zeir) سڏيو وڃي ٿو: زير (Zeir) جي زال.

ڏهن روپن (سيفيراٽ) جي ٻيهر اتحاد جو نقشو چٽڻ لاءِ جنسي علامتيت هڪڙي جرئت واري ڪوشش آهي، جيڪا ان ڦوٽ کي پرينڌي جيڪو ان وقت پيدا ٿيو هيو جڏهن ناليون ٽٽيون هيون ۽ اصل آهنگي کي وري بحال ڪندي. ٻه ”جوڙيوال“ - ”ابا“ ۽ ”امان“، زير ۽ نقراهہ- منطقي لاڳاپي ۾ حصو وٺن ٿا ۽ خدا جي ذات منجهه نر ۽ مادي جزن جي اها شموليت وري بحال ٿيل نظام جي علامت جو ڪم ٿي ڪري، جنهن لاءِ قبالائي پنهنجن خيالن کي پڙهندڙ ماڻهن کي مسلسل تنبيهہ ڪندا رهن ٿا ته انهي ڳالهہ کي لفظي معنيٰ ۾ نه ورتو وڃي. جزن جي يڪجائي جي عمل ڏانهن اشارو ڏيڻ لاءِ جنهن کي چٽني ۽ عقلي اصطلاحن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي ۽ خدا جي غالب مذڪر واري خيالي تصور کي بي اثر ڪرڻ لاءِ اهو هڪڙو خيالي بيان آهي. صوفين طرفان سوچيل بشارت تاريخي واقعن تي انحصار نٿي ڪيو جيئن ڪنهن مسيحا جي آمد پر هڪڙو مرحلاتي عمل هيو جنهن مان خود خدا به گذريو. خدا جو پهريون منصوبو انهن الوهي تجلين جي ٻيهر يڪجائي جي عمل ۾ انسانذات کي پنهنجو ٻانهن ٻيلي بڻائڻ هيو جيڪي تجليون نالين جي ٽٽڻ دوران ڪنڊڙجي ۽ بي شڪل مادي ۾ بدلجي ويون هيون، پر آدم عدن (بهشت) جي باغ ۾ گناهہ ڪيو هيو. جيڪڏهن آدم ائين نه ڪري ها ته اصل آهنگي ٻيهر بحال ٿي وڃي ها ۽ پهرين ڏينهن تي خدا جي پنهنجي ذات مان ٻاهر نڪتل خاصيت ختم ٿي وڃي ها، پر آدم جي زمين تي اچڻ نالين جي ٽٽڻ واري ابتدائي تباهي کي ورجايو پر تخليقي نظام ڊهي پيو ۽ ان جي روح ۾ سمايل الوهي نور هر طرف پکڙجي ويو ۽ ٽٽل مادي ۾ قيد ٿي ويو. ان جي نتيجي ۾ خدا وري هڪڙو ٻيو منصوبو ٺاهيو. برتري ۽ اختيار لاءِ جدوجهد ۾ خدا اسرائيل کي پنهنجو ٻانهن ٻيلي چونڊيو هيو. توڙي جو خود الوهي تجلين وانگر اسرائيل غيريهودين جي ظالم ۽ بي دين دنيا منجهه ڇڙوڇڙ آهي، پريهودين کي هڪڙو خاص منصبي ڪم مليل آهي. جيستائين الوهي تجليون الڳ ۽ مادي ۾ گم آهن، خدا نامڪمل آهي. عبادت جي قاعدي ۽ توريت جي ڏيان سان بجاآوري ڪرڻ ذريعي هر يهودي تجلين کي انهن جي الوهي ماخذ ڏانهن موٽائڻ ۾ مدد ڪري سگهندو ۽ ائين دنيا کي ڇوٽڪارو ڏياريندو. ڇوٽڪاري جي انهيءَ تصور ۾ خدا هيٺ انسانذات تي مهرباني طور نٿو نهاري پر، جيئن يهودين همشيه زور ڏنو هيو اصل ۾ انسانذات تي ياڙيندڙ آهي. يهودين کي خدا جي ٻيهر تشڪيل ڪرڻ ۽ ان کي نئين سر تخليق ڪرڻ جو خصوصي استحقاق حاصل آهي.

لوريا شيڪناه جي وطن نيڪالي جي اصلي تمثيل کي هڪڙو نئون مفهوم ڏنو. ياد رهي ته تلمود ۾ ربين شيڪناه کي عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ يهودين سان رضا ڪاراڻه طور جلاوطني ۾ ويندي تصور ڪيو هيو. ”جلوو“ ۾ شيڪناه جي آخري روپ طور سجاڻپ ڪرائي وئي هئي ۽ ان کي خدا جو زنانو (مؤنث) رخ ٺاهيائين. لوريا جي ڏندڪٿا ۾ شيڪناه ٻئي روپ سان گڏ ڪري هئي جڏهن ناليون ڀڄي ٽڪرا ٿيون. ٻيهر گڏجڻ واري پهرين مرحلي ۾ اها نقراهہ (Nuqrah) ٿي وئي هئي ۽ زير (Zeir) يعني

ڇهين "وڇين" روپ. سان گڏجڻ ڪري گهڻو ڪري الوهي دنيا منجهه وري شامل ٿي وئي هئي. پر جڏهن آدم گناهه ڪيو ته شيڪناه هڪڙو دفعو وري ڪِري پئي ۽ خداءِ واحد جي باقي ذات مان جلاوطني ۾ هلي وئي. لوريا ڪي انهن غناسطين جي لکڻين سان مقابلو ڪرڻ جي اُميد ڪونه هئي جن به بلڪل ساڳي ڏندڪٿا کي هٿي وٺرائي هئي. ان اضطراري طور تي جلاوطني جي پراڻين ڏند ڪٿائن کي ٻيهر پيش ڪيو هيو ۽ سورهين عيسوي صدي جي المناڪ حالتن جو مقابلو ڪرڻ ۾ ناڪام ويو. بائيبلي زماني دوران يهودين الوهي جنسياتي لاڳاپي ۽ جلاوطن ٽيل ديوي جي ڪهاڻين کي رد ڪري ڇڏيو هيو جڏهن ته اهي اڪيلي خدا بابت پنهنجو نظريو قائم ڪري رهيا هيا. بت پرستي ۽ لادينيت سان انهن جي لاڳاپي منطقي طور سيفرديت (Sephardim) کي مڪروهه بڻائي ڇڏيو هوندو. ان جي بجاءِ لوريا جي ڏندڪٿا کي فارس کان انگلستان تائين، جرمني کان پولئنڊ تائين، اٽلي کان اتر آفريڪا تائين ۽ هالئنڊ کان يمن تائين جي يهودين طرفان خوشيءَ سان قبوليو ويو هيو. يهودي اصطلاحن ۾ نئين ترتيب ڏنل، اها مثل جذبن کي جاڳائڻ ۽ مايوسي دوران نئين اميد جو اتساهه ڏيڻ جي قابل هئي. ان يهودين کي اهو اعتبار ڪرڻ جي قابل ڪيو ته ڏيڄاريندڙ حالتن جي باوجود جن ۾ انهن مان اڪثر يهودي رهن ٿا، هن دنيا ۾ حتمي مطلب ۽ اهميت موجود آهي.

يهودي شيڪناه جي جلاوطني ختم ڪري ٿي سگهيا. شرعي حڪم (متزوا Mitzvah) جي بجاآوري ڪرڻ ذريعي اهي پنهنجي خدا جي تعمير نو ڪري ٿي سگهيا. انهي ڏندڪٿا جي پروٽيسٽنٽ نظرئي سان ڀيٽ ڪرڻ دلچسپ معاملو آهي، اهو نظريو جنهن جو لٿر ۽ ڪالوِن ساڳي دور ۾ يورپ ۾ بنياد وجهي رهيا هيا. پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مصلحين) خدا جي مطلق برتري جي تبليغ (پرچار) ٿي ڪئي: جيئن اسان کي معلوم ٿيندو ته انهن جي دينيات ۾ مڪمل طور تي ڪابه ڳالهه ڪونهي جو مرد عورتون خود پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ ان ۾ حصو وٺي سگهن. بهرحال، لوريا ڪمن جي هڪڙي عقيدي جي پرچار ڪئي: خدا کي انسانن جي ضرورت هئي ۽ ڪنهن سبب انهن جي عبادت ۽ سٺن عملن کان سواءِ نامڪمل رهندو هيو. انهي مصيبت جي باوجود جيڪا يورپ ۾ يهودي ماڻهن تي ڪري هئي، اهي پروٽيسٽن جي مقابلي ۾ انسانذات بابت وڌيڪ اميد پرست (رجائي) ٿيڻ جي قابل هيا. لوريا وري يڪجا ٿيڻ واري سلسلي کي گيان ڌيان ڪرڻ وارن اصطلاحن ۾ ڏٺو. جتي يورپ جا عيسائي- ڪيٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ ساڳئي نموني ۾- گهٽي کان گهڻا نظريا (عقيدا) جوڙي رهيا هيا، اتي لوريا ذهني سرگرمي جي انهيءَ قسم ۾ برتر ٿيڻ ۽ هڪڙي وڌيڪ الهامي آگاهي کي بهتر ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد لاءِ ابرهام ابولافيا جي باطني ضابطن کي وري جياريو. ابولافيا جي روحانيت ۾ الوهي نالي جي اکرن جي نئين سرترتيب قبالائي کي ياد ڏياريو هيو ته "خدا" جي معنيٰ انساني ٻولي ۾ درست نموني بيان نٿي ڪري سگهجي. لوريا جي ڏندڪٿا ۾ ان ڳالهه خدا جي ٻيهر تشڪيل ۽ نئين ترتيب کي پڻ علامتيت ڏني.

هيئم وٽل (Hayim Vital) لوريا جي ضابطن جي تمام گهڻي جوشيلي اثر جي وضاحت ڪئي: پنهنجي عام ۽ روزاني ڪارڪرت کان پاڻ کي الڳ ڪرڻ ذريعي جڏهن ڀيو هر ماڻهو سٽل هجي ان وقت پاڻ کي سجاڳ رکڻ سان، ٻيا جڏهن ڪائيندا پيئندا رهن ان وقت پاڻ روز و رکڻ سان، ڪجهه گهڙي لاءِ گوشہ نشيني اختيار ڪندي، قبالائي عجيب "لفظن" تي پنهنجو ذهن ٽڪائي سگهندو اهي لفظ جن جو عام گفتگو سان ڪو تعلق ڪونهي. وٽل محسوس ڪيوتہ اهو ڪنهن ٻي دنيا ۾ هيو پاڻ کي ڪنبندي ۽ ڏڪندي محسوس ڪيائين جڻ پاڻ کان ڪنهن ٻاهرين طاقت ان کي پڪڙي رکيو هجي.

پر ان ۾ ڪا پريشاني جي ڳالهہ ڪونہ هئي. لوريا زور ڏنو تہ قبالائي کي پنهنجون روحاني مشقون شروع ڪرڻ کان اڳ ذهني سڪون حاصل ڪرڻ گهرجي. خوشي ۽ فرحت لازمي ڳالهيون هيون: نہ سينو پٽڻو هيو نہ پڇتائڻو هيو پنهنجي ڪارگذاري بابت نہ پريشان ٿيڻو هيو ۽ نہ ڏوهہ جو احساس ڪرڻو هيو. وٽل اصرار ڪيوتہ شيڪناه ڏک ۽ تڪليف واري جاءِ ۾ رهي ڪونہ ٿي سگهي. اهو اهڙو نظريو هيو جنهن کي اسان تلمود ۾ مضبوط ٿيل ڏٺو آهي. غم دنيا ۾ خرابي جي قوتن منجهان پيدا ٿئي ٿو جڏهن تہ خوشي قبالائي کي خدا سان محبت ڪرڻ ۽ خدا جي فرمانبرداري ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي. ڪنهن بہ ماڻهوءَ لاءِ پلي اهو ڪير بہ هجي قبالائي جي دل ۾ ڪاوڙ ۽ اڳرائي جو لاڙو نہ هجڻ گهرجي. توڙي اهو ٻي دين هجي. لوريا ڪاوڙ کي بت پرستي سان سڃاڻپ ڏني چوتہ ڪاوڙ وارو ماڻهو "نامعلوم ديوتا" جي قبضي ۾ هوندو آهي. لوريا جي تصوف تي تنقيد ڪرڻ سولي آهي. جيئن جرشوم شوليم نشاندهي ڪري ٿو اين صف (لامحدود) خدا جي پراسراريت جيڪا "جلوو" ۾ تمام گهڻي مضبوط هئي، اها "دستبرداري" (طسمتسم_Tsimtsum)، نالين جي ٽٽڻ ۽ مدغم ٿيڻ جي واقعن ۾ گم ٿي وڃڻ جو لاڙو رکي ٿي.(6) ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو تہ ان يهودي تاريخ ۾ هاڃيڪار ۽ پريشان ڪن واقعي جي پاڱي طور حصو ورتو. البت لوريا جو خدا بابت نظريو اهڙي زماني ۾ جڏهن يهودين جي ڪاوڙ ۽ گناهہ جو احساس گهٽڻ لاءِ نااميدي ۽ ان سان گڏ زندگي مان ايمان کڃي وڃڻ جو سبب ٿي وڃي ها، انسانذات جي مثبت خيال سان گڏ مسرت ۽ همدرديءَ جو هڪڙو جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ جي قابل هيو.

يورپ جا عيسائي اهڙي مثبت روحانيت پيش ڪرڻ جي قابل ڪونہ هيا. انهن پڻ تاريخي مصيبتون پوڳيون هيون جيڪي مسلڪن جي فلسفاڻي مذهب ذريعي هلڪيون نٿي ٿي سگهيون. 1348ع واري طاعون جي وبا، 1453ع ۾ قسطنطنيہ جي شڪست، 1334ع کان 1342ع تائين ايوگنن ڪئپٽوٽي (Avignon Captivity) واريون ڪليسائي بدناميون (معاشقا) ۽ 1378ع کان 1417ع تائين عظيم قوت، انساني حالت جي بي همتي کي سخت مشڪلات ۾ اڇلائي ڇڏيو هيو ۽ ڪليسا کي بدنام ڪري ڇڏيو هئائين. انسانيت خدا جي مدد کان سواءِ پاڻ کي انهي پيانڪ صورتحال کان آجو ڪرائڻ جي قابل ڪونہ ٿي لڳي. تنهن ڪري چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران

آڪسفورڊ جي ڊنس اسڪاٽس (Duns Scotus)، 1265ع کان 1308ع (ان کي ڊنس اسڪاٽس اريجينا Duns Scotus Erigina سان منجهائڻ نہ گهرجي)، ۽ جان جرسن (John Gerson)، 1363ع کان 1429ع، نالي فرانس جي ديني عالم، پنهي خدا جي حاڪميت اعليٰ تي اصرار ڪيو جنهن انساني معاملن کي اٿين مضبوطي (سختي) سان هٿ وس ٿي رکيو جيئن هڪڙو مطلق حاڪم ڪندو آهي. مرد ۽ عورتون پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ ڪوبہ ڪردار ادا نٿي ڪري سگهيا: چڱا عمل پنهنجو پاڻ انعام لائق ڪونہ هيا پر انهي ڪري جو خدا پنهنجي ڪرم سان فرمايو هيو تہ اهي سٺا آهن. پر انهن صدين دوران هڪڙو مختلف رجحان بہ ڏسڻ ۾ آيو. جرسن خود هڪڙو صوفي هيو جنهن کي يقين هيو تہ "اجائي جاچ جوچ کان سواءِ پهريان خدا جي محبت کي دل ۾ ويهارڻ" بهتر آهي، بجاءِ انهي جي جو "خدا جي نوعيت کي سمجهڻ لاءِ پڪي عقيدي تي ٻڌل دليلن ذريعي ڳولجي." (7) جيئن اسان کي معلوم ٿيو آهي، چوڏهين صدي دوران يورپ ۾ تصوف لاءِ امنگ موجود هئي ۽ ماڻهن محڻ شروع ڪيو هيو تہ جنهن کي اهي "خدا" سڏين ٿا ان هستي جي راز کي کولي بيان ڪرڻ لاءِ منطق ڪارگر ڪونہ هئي. جيئن ٿامس ڪيمپس (Thomas Kempis) پنهنجي "اميٽيشن آف ڪرسٽ" نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو:

> "تثليث تي علمي بحث ڪرڻ مان ڪهڙو فائدو، جيڪڏهن توهان ۾ عاجزي جي کوٽ آهي تہ پوءِ توهان تثليث کي ناراض ڪيو ٿا..... ان جي تشريح ڪرڻ جي قابل هجڻ جي بجاءِ آءٌ تمام گهڻي شرمساري محسوس ڪندس. جيڪڏهن توهان سموري بائيبل جي ۽ فلاسافرن جي سڀني تعليمات جي دل سان ڄاڻ حاصل ڪئي آهي، پوءِ بہ اها ڄاڻ خدا جي محبت ۽ ٻاجهہ کان سواءِ توهان جي ڪيئن مدد ڪري سگهندي"(8)

"دي اميٽيشن آف ڪرسٽ" نالي ڪتاب پنهنجي شوخي ۽ فڪرمندي واري مذهبيت سان سڀني مغربي روحاني ادبن مان هڪڙو نهايت اهم ادب ٿي ويو. انهن صدين دوران ديناري گهڻو تڻو انسان عيسيٰ (يسوع) عليہ السلام کي مرڪز بڻايو. صليب جي نشانين واريون جايون ٺاهڻ هڪڙي مخصوص نموني ۾ يسوع (عيسيٰ) عليہ السلام جي جسماني درد ۽ ڏک کي ظاهر ڪرڻ لاءِ هڪڙو قدم هيو. هڪڙي گمنام ليکڪ طرفان چوڏهين عيسوي صدي ڌاري لکيل مراقبن جي روئداد ۾ پڙهندڙ لاءِ ٻڌايو ويو آهي تہ جڏهن اهو حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي صليب تي چڙهڻ کان اڳ واري رات جي آخري ماني ۽ باغيچي ۾ آيل جسماني تڪليف تي گهڻي مراقبي ۾ غوروفڪر ڪرڻ کان پوءِ صبح جو سجاڳ ٿيو تہ ان جون اکيون اجا تائين روئڻ ڪري ڳاڙهيون لڳيون پيون هيون. ان هڪدم لمحي بہ لمحي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي تڪليف ۽ صليب جي جاءِ ڏانهن قدم وڌائڻ تي غوروفڪر ڪرڻ شروع ڪيو هيو. پڙهندڙ پاڻ کي تصور ۾ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي جان بچائڻ لاءِ حڪومتي آفيسرن کي منٿون ڪندي ۽ جيل ۾ ان جي پرسان ويهي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي زنجيرن ۾

جڪڙيل هٿن ۽ پيرن کي چميون ڏيندي محسوس ڪرڻ لاءِ مجبور ٿي وڃي ٿو.(9) انهيءَ ڏک جهڙي سٺاءَ ۾ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي وري زنده ٿي اچڻ تي ڏيان ڪونهي ڏنل. ان جي بجاءِ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي عاجز انساني وجود تي زور آهي. جذبي جي هڪڙي شدت ۾ روڳي هوراڪورا طور جيڪا ڳالهہ جديد دور جي پڙهندڙ کي متاثر ٿي ڪري اها انهن مان گهڻن وصفي بيانن جي سجاڻپ تي ڪرائي. سوئيڊن جو برگيٽ (Bridget) يا ناروچ جي جوليان جهڙا عظيم صوفي بہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي جسماني حالت بابت گهري تفصيل ۾ غور ڪن ٿا:

"مون ان جو پيارو منهن (چهرو) ڏٺو خشڪ، رت کان خالي، ۽ صليب تي چڙهڻ ڪري ڦڪو ٿيل. اهو وڏيڪ ڦڪو ٿي ويو جهڙو مئل ۽ بي جان لاش. پوءِ نيري رنگ جو ٿي ويو جيئن ئي گوشت ڪومائجڻ شروع ٿيو اهو آهستي آهستي واڱڻائي رنگ ۾ تبديل ٿي رهيو هيو. مون کي ان جي پيڙا پهريائين ان جي پرنور چهري مان ڏسڻ ۾ آئي ۽ خاص طور تي ان جي چپن منجهان. اتي پڻ مون اهي ساڳيا رنگ ڏٺا. توڙي جو اڳ ۾ جيئن مون ڏٺا هيا، اهي تازا، ڳاڙها ۽ وڻندڙ هيا. جيئن اهو مرحليوار ساڻو ٿيو تہ ان تبديلي کي ڏسڻ هڪڙو افسوسناڪ ڪم هيو. ان جون ناسون پڻ منهنجي اکين اڳيان ڪومائجي ۽ سُڪي ويون، ان جو پيارو بدن، جيئن ئي اهو مرڻ وقت سڪي ويو تہ ڪارو ۽ ناسي ٿي ويو."(10)

اها ڳالهہ اسان کي چوڏهين صدي جي جرمن صليبين جي انهن جي بڇڙي نموني سان بگاڙيل شڪلين ۽ وهندڙ رت سان ياد ٿي ڏياري، جيڪا متيامس گرونيولڊ (Mathias Grunewald)، 1480ع کان 1528ع، جي ڪتاب ۾ عروج تي پهتي. جوليان کي خدا جي فطرت منجهہ ڏسڻ جي وڏي بصيرت حاصل هئي: اها تثليث جي روح جي اندر رهندڙ طور تصويرڪشي ڪري ٿي ۽ نہ ڪي ڪنهن حقي صوفي وانگر ڪنهن خارجي حقيقت طور. پر انساني وجود رکندڙ حضرت عيسيٰ عليہ السلام تي مغربي توجهہ جي سگهہ اعتراض ڪرڻ لاءِ گهڻي طاقتور ٿي لڳي. درجي بدرجي چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران يورپ ۾ مرد ۽ عورتون خدا جي بجاءِ ٻين انسانن کي پنهنجي روحاني زندگيءَ جو مرڪز بڻائي رهيا هيا. حضرت مريم رضي الله تعاليٰ عنها ۽ اوليائن جي باري ۾ پراڻو عقيدو انساني وجود رکندڙ حضرت عيسيٰ عليہ السلام لاءِ وڌندڙ عقيدت سان گڏ وڌندو رهيو. تبرڪات ۽ مقدس جاين لاءِ چاهت پڻ مغربي عيسائين کي هڪڙي ضروري شي کان پري ڌڪي ڇڏيو. ماڻهو خدا کان سواءِ باقي ڪنهن بہ ٻي شي تي ڌيان ڏيندڙ پئي لڳا.

نئين جاڳرتا (نشات ثانيہ) جي زماني دوران مغربي روح جو اونداهو پهلو اڃا بہ وڏيڪ پڌرو ٿي ويو. نئين جاڳرتا جي زماني جا فلاسافر ۽ انسان دوست قرون وسطيٰ جي رهبانيت تي گهڻو وڏيڪ اعتراض ڪندڙ هيا. انهن ديني عالمن (متڪلمين) کي سخت

ناپسند ڪيو محسوس ڪيائون تہ انهن جي منجهيل قياس آرائين خدا کي اجنبي ۽ بيزار ڪندڙ بڻائي ڇڏيو هيو. ان جي بجاءِ انهن ايمان جي ذريعن، خاص طور تي سينٽ آگسٽين جي نظرئي ڏانهن موٽڻ گهريو. قرون وسطيٰ وارن سينٽ آگسٽين جي هڪڙي ماهرِالاهيات جي حيثيت ۾ تعظيم ڪئي هئي پر انسان دوستن "اعترافن" کي نئين سر ڳوليو ۽ ان کي ذاتي ڪوشش ۾ رڌل هڪڙي عام انسان طور ڏٺو. انهن دليل ڏنو تہ عيسائيت عقيدن جو هڪڙو مجموعو ڪونہ هئي، پر هڪڙو تجربو هئي. لورينزو والا (Lorenzo Valla)، 1405ع کان 1459ع، مقدس عقيدي کي "جدليات جي چالاڪين" ۽ "مابعدالطبعياتي چڪر بازين" سان ملائڻ جي ڪوشش کي بيڪار قرار ڏنو(11): سينٽ پال خود انهن "فضوليات" جي مذمت ڪئي هئي. فرانسيسڪو پيٽرارڪ (Francesco Petrarch)، 1304ع کان 1374ع، خيال ظاهر ڪيو تہ "دينيات اصل ۾ خدا جي باري ۾ شاعري آهي". اها انهيءَ ڪري اثرائتي ڪونهي تہ اها ڪنهن شي کي "ثابت" ڪري ٿي پر انهيءَ ڪري تہ اها دل جي گهرائي ۾ لهي وڃي ٿي.(12) انسان دوستن انسانيت جي عظمت کي نئين سر ڳولي لڌو پر ان جي نتيجي ۾ انهن خدا جو انڪار ڪونہ ڪيو: ان جي بجاءِ انهن پنهنجي زماني جي سچن ماڻهن جي حيثيت ۾ خدا جي انسانيت تي زور ڏنو جيڪو انسان ٿي ويو هيو پر پراڻا خطرا بدستور موجود رهيا. نئين جاڳرتا جي زماني وارا ماڻهو اسان جي ڄاڻ جي ڪمزوري کان پلي پت آگاهہ هيا ۽ آگسٽين واري گناهہ جي شديد احساس سان پڻ همدردي رکي ٿي سگهيا. جيئن پيٽرارڪ چيو:

> "ڪيترائي ڀيرا مون ذهن ۾ خود پنهنجي بدحالي مٿان ۽ موت جي باري ۾ سوچ ويچار ڪيو آهي: لڙڪن جي ڪهڙين نارن (هوڏن) سان مون پنهنجن داغن کي ڌوئڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جو هاڻي مان روئڻ کان سواءِ ان جي باري ۾ مشڪل سان ڳالهائي سگهان ٿو پوءِ بہ اڃا تائين سڀ ڪجهہ اجايو آهي. حقيقت ۾ خدا انتهائي پلو آهي: ۽ مان گهڻو خراب آهيان."(13)

تنهن ڪري خدا ۽ انسان جي وچ ۾ تمام گهڻو فاصلو هيو: ڪولوشو سلوتاتي (Coluccio Salutati)، 1331ع کان 1406ع، ۽ ليوناردو بروني (Leonardo Bruni)، 1369ع کان 1444ع، ٻنهي خدا کي مڪمل طور انساني ذهن جي پهچ کان ٻاهر ۽ ماوراءِ هستي تصور ڪيو.

البت جرمن فلاسافر ۽ ڪليسائي ماڻهو ڪيوسا (Cusa) جو نڪولس (Nicholas)، 1400ع کان 1464ع، خدا کي سمجهڻ لاءِ اسان جي اهليت جي باري ۾ پر اعتماد هيو. اهو نئين سائنس ۾ گهري دلچسپي رکندڙ هيو جنهن جي باري ۾ ان جو خيال هيو تہ اها تثليث جي پراسراريت کي سمجهڻ ۾ اسان جي مدد ڪري سگهي ٿي. مثال طور: رياضي، جيڪا فقط مجرد خيالن سان واسطو رکي ٿي، هڪڙو يقين مهيا ڪري سگهي ٿي، جيڪو ٻين قاعدن ۾ ناممڪن هيو. ائين تہ رياضي ۾ "وڌ کان وڌ" ۽ "گهٽ کان گهٽ" ڏسڻ ۾ متضاد آهن پر حقيقت ۾ منطقي طور هڪجهڙا ڏسڻ ۾ ايندا. خدا جو

تصور انهي "تضاد جي ميلاپ" تي سمايل آهي: "وڏ کان وڏ" جي تصور ۾ هر شي داخل آهي. اها ڳالهه اتحاد ۾ ضرورت جي گمانن سان لاڳو ٿئي ٿي جيڪي خدا ڏانهن سڌو اشارو ڪن ٿا. ان کان علاوه، انتهائي لڪير هڪڙو ٽڪنڊو، گول يا دائرو ڪونه هئي پر اهي ٿئي گڏيل هيا: تضادن جو اتحاد پڻ هڪڙي تثليث هئي. پوءِ به نڪولس جي ماهراڻي تشريح کي گهڻ مذهبي اهميت آهي. اها خدا جي تصور کي هڪڙي منطقي ڳجهارت طور گهٽائيندڙ لڳي ٿي. پر ان جو اهو يقين تہ "خدا هر شي کي گهيري ٿو توڙي متضاد هجن"، يوناني قدامت پسند نظرئي جي ويجهو هيو تہ سموري سچي دينيات لازمي طور متضاد هوندي.(14) جڏهن اهو فلاسافر ۽ رياضيدان هجڻ جي بجاءِ هڪڙي روحاني اُستاد جي سوچ سان لکي رهيو هيو تہ نڪولس کي خبر هئي تہ عيسائي ماڻهو جڏهن خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو ۽ سموري احساس ۽ عقل کان اڳتي وڌندي "پنهنجي سمجهه کي ماوراء بہ ڪندو" تہ لازمي "هر شي کي پٺتي ڇڏيندو". خدا جو ديدار "هڪڙي ڳجهي ۽ باطني خاموشي" ۾ ويڙهيل رهندو.(15)

نئين جاڳرتا (نشات ثانيہ) جون نيون بصيرتون خدا بابت يا منطق جي حد کان ٻاهر موجود ٻين زياده گهرن خدشن جو ڪوئي جواب پيش ڪرڻ کان قاصر هيون. نڪولس جي وفات کان پوءِ جلد ئي ان جي وطن جرمني ۾ هڪڙي خطرناڪ دهشت پيدا ٿي وئي ۽ اتر يورپ ۾ پکڙجي وئي. 1484ع ۾ پوپ انوسينٽ اٺين (Pope Innocent VIII) سُما ڊيزيڊرنٽس (Summa Desiderantes) جي عنوان سان هڪڙو فرمان جاري ڪيو هيو جيڪو جنن ڀوتن جي حوالي سان وڏي وهم جو شروعاتي نقطو ثابت ٿيو ۽ پروٽيسٽنٽ ۽ ڪئٿولڪ برادرين کي هڪجيترو رنجائيندي سورهين ۽ سترهين عيسوي صدين دوران سموري يورپ منجهہ ڪاوڙ ۽ جوش اڀاري ڇڏيائين. ان مغربي روح جي تاريڪ هيٺاهين کي پڌرو ڪيو. انهيءَ اندوهناڪ ڏاڍ جي لهر دوران هزارين مردن ۽ عورتن تي سخت تشدد ڪري کين حيرت انگيز ڏوهن جي ذميواري قبول ڪرڻ تي مجبور ڪيو ويو. انهن تي الزام هڻندا هيا تہ توهان جنن سان زناڪاري جا مرتڪب رهيا آهيو اهي هوا ۾ هزارين ميل اڏري رنگ رليون ملهائڻ لاءِ اهڙي جاءِ تي ويا هيا جتي خدا جي بجاءِ اگهاڙي تقريب ۾ شيطان جي پوڄا ٿيندي آهي. هاڻي اسان ڄاڻون ٿا تہ ڪو جن ڀوت موجود ڪونہ هيو پر هڪڙو جنون وڏي اجتماعي مفروضي جي نمائندگي ڪري رهيو هيو جنهن ۾ احتساب ڪندڙ ۽ انهن جي دوکي ۾ آيل ڪيترائي ماڻهو حصو وٺي رهيا هيا جن انهن ڳالهين جو خواب ڏٺو هيو ۽ آساني سان قائل ٿي ويندا هيا تہ واقعي اهي ڳالهيون ٿيون آهن. اهو مفروضو سامي مخالف ۽ ڳوڙهي جنسي خوف سان ڳنڍيل هيو. شيطان هڪڙي طاقتور ۽ قطعي بري خدا طور اُڀري سامهون آيو هيو. اهڙي ڳالهہ ٻين خدائي مذهبن ۾ ڪونہ ٿي هئي. مثال طور، قرآن شريف انهيءَ ڳالهہ کي واضح ڪري ڇڏي ٿو تہ قيامت جي ڏينهن شيطان کي معاف ڪيو ويندو. ڪجهہ صوفين جو خيال هيو تہ شيطان خدا جي رحمت کان انهيءَ ڪري محروم ٿي ويو هيو جو ان ٻين ملائڪن جي مقابلي ۾ خدا سان وڌيڪ محبت

ڪئي هئي. خدا روزِ اول حضرت آدم عليہ السلام کي پيدا ڪري ان کي حڪم ڪيو تہ آدم کي سجدو ڪر پر شيطان انڪار ڪيو هيو ڇوتہ ان جو يقين هيو تہ اهڙي تعظيم صرف اڪيلي خدا کي ڏيڻي آهي. بهرحال، مغرب ۾ شيطان هڪڙي بي لغام برائي جو نالو ٿي ويو. عام طور تي ان کي زبردست جنسي اشتها ۾ ڏڱهي آلت واري گهٽي وڏي جانور طور پيش ڪيو ويو. جيئن نورمن ڪوهن (Norman cohn) پنهنجي "يورپز انر ڊيمنس" (Europe's Inner Demons) نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو تہ شيطان جو اهو خاڪو صرف لڪل خوف ۽ بي حسي جو اظهار ڪونہ هيو. جنن ڀوتن جو وهم ظاهري طور ناقابل رسائي خدا ۽ جابر مذهب جي خلاف هڪڙي لاشعوري پر ڪمزور بچان جو اظهار پڻ هيو. پنهنجن اذيت گهرن ۾ احتسابي ڪورٽون هلائيندڙن ۽ "جنن ڀوتن" گڏجي هڪڙو مفروضو گهڙيو جيڪو عيسائيت جي بلڪل ابتڙ هيو. ڪاري تقريب ("بلئڪ ماس" Black Mass) هڪڙي خوفناڪ پر ڇڙواڳي طور اطمينان بخش روش ٿي وئي جنهن ۾ واسطو رکڻ کان گهٽو ڏيکاريندڙ ۽ رُکو لڳندڙ خدا جي مقابلي ۾ ابليس جي پوڄا ڪئي ويندي هئي.(16)

مارٽن لٿر (Martin luther)، 1483ع کان 1546ع، جادو ٽوڻي تي پڪو يقين رکندو هيو ۽ ان عيسائي زندگي کي شيطان جي خلاف جدوجهد خيال ڪيو. سڌارڪي زماني (عهدِاصلاح) کي اهو مسئلو حل ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو. توڙي جو گهڻن سڌارڪن (مصلحين) خدا جي ڪنهن نئين تصور کي ترقي ڪونہ ڏنرائي. سورهين صدي دوران يورپ ۾ جيڪا مذهبي تبديلي واقع ٿي ان جي زبردست چڪر کي "سڌارڪ زمانو" (عهدِ اصلاح) چوڻ درست ڪونهي. اصل ۾ جيڪو ڪجهہ واقع ٿيو، ان جي مقابلي ۾ اهو اصطلاح هڪڙي وڏيڪ سڇيت ۽ متحد تحريڪ جو اظهار ڪري ٿو. مختلف سڌارڪ (مصلحين)۔ ڪئٿولڪ سان گڏوگڏ پروٽيسٽنٽ - سڀئي هڪڙو نئون مذهبي شعور اجاگر ڪرڻ جي ڪوشش ۾ هيا جنهن کي محسوس تہ ڪيو پئي ويو پر اڃا تائين نظرئي جي صورت ۾ پيش ڪونہ ڪيو ويو هيو. اسان کي پڪي خبر ڪونهي تہ "سڌاري" (اصلاح) جو عمل ڇو ٿيو: اڄ دانشور اسان کي پراڻي لکيل ڪتاب ۾ آيل قصن خلاف هوشيار ڪن ٿا. جيئن اڪثر سمجهيو ويندو آهي پر انهن تبديلين جو سبب صرف ڪليسا جي بدعنواني ڪونہ هئي نہ ڪي مذهبي جوش جي گهٽتائي ڪري هيو. دراصل لڳي ٿو تہ يورپ ۾ هڪڙو مذهبي جوش موجود هيو جنهن ماڻهن کي انهن خرابين تي تنقيد ڪرڻ لاءِ همٿايو جن کي انهن اڳ ۾ گهٽي اهميت ڪونہ ڏني هئي. سڌارڪن (مصلحين) جا سڀ جا سڀ خيال قرونِ وسطيٰ جي ڪئٿولڪ دينياتن کان شروع ٿيا. جرمني ۽ سئزرلئنڊ ۾ قوم پرستي جي اڀار ۽ شهرن جي اڏاوت بہ هڪڙو اهم ڪردار ادا ڪيو جيئن سورهين صدي دوران غير پادري لڏي جي نئين عقيدي ۽ دينياتي شعور ڪيو هيو. يورپ ۾ انفراديت جو انتها پسندي وارو رجحان پڻ موجود هيو ۽ ان هميشہ جاري مذهبي روين جي بنيادي اصلاح ٿي گهري پنهنجي عقيدي کي خارجي ۽ اجتماعي طريقن ۾ پڌرو ڪرڻ جي بجاءِ يورپي ماڻهو

مذهب جي وڏيڪ اندروني روپن کي ڳولڻ شروع ڪري رهيا هيا. انهن سيني ڳالهين انهن دردناڪ ۽ اوچتين تبديلين ۾ حصو ورتو جن مغرب کي نواڻ (جديديت) ڏانهن ڌڪيو. مذهب تبديل ڪرڻ کان اڳ لُٿر ان خدا کي خوش ڪرڻ جي امڪان کان نااميد ٿي ويو هيو جنهن سان اهو نفرت ڪرڻ لڳو هيو:

"توڙي جو مون هڪڙي راهب طور معصوم (بي گناهي) واري زندگي گذاري، خدا جي آڏو بي قرار ضمير سان مون پاڻ کي گناهگار محسوس ڪيو. مان اهو به يقين نٿي ڪري سگهيس ته مون پنهنجن عملن سان ان کي راضي ڪيو آهي. گناهگارن کي سزا ڏيڻ واري ان سچي خدا سان محبت ڪرڻ جي بجاءِ مان ان سان نفرت ڪندو هيس. مان هڪڙو سٺو راهب هيس ۽ پنهنجي منصب تي ايترو سختي سان پابند رهڻ ذريعي آسمان تائين پهچي سگهجي ٿو ته اهو راهب مان ئي هجان ها. راهب خاني وارا منهنجا سيئي ساٿي انهي ڳالهه جي تصديق ڪندا... پوءِ به منهنجي ضمير مون کي يقين ڪونه ٿي ڏياريو پر مان هميشه شڪ ۾ مبتلا رهيس ۽ چيو "تو ڪو به چڱو عمل ڪونه ڪيو آهي. تون گهڻو ڪونه پڇتائيندو هئين. تو ڏوهه جو اعتراف ڪرڻ واري سوچ کي ختم ڪري ڇڏيو هيو." (17)

اج گهڻائي عيسائي- پروٽيسٽنٽ سان گڏ ڪئٿولڪ- انهي روڳ کي تسليم ڪندا جنهن کي سڌاري جو دور (عهدِ اصلاح) به مڪمل طور ختم ڪري نه سگهيو. لُٿر طرفان خدا جي ان جي غضب سان سڃاڻپ ڪرايل هئي. پيغمبرن، ولين ۽ زبور جي محڻ وارن مان ڪوبه انهي الوهي غضب کي برداشت ڪرڻ جي قابل ڪونه هيو. پنهنجي طور تي هر ممڪن ڪوشش ڪندو رهڻ مان ڪو فائدو ڪونه هيو. جيئن ته خدا ابدي ۽ هرشي تي قادر هيو انهيءَ ڪري "پنهنجي ليکي مطمئن گناهگارن ڏانهن اُن جو ڦهر يا غضب پڻ لامحدود ۽ ناقابل پئمائش هيو." (18) ميثيتِ ايزدي کي سمجهڻ انسان جي وس کان مٿي ڳالهه هئي. خدا جي شريعت يا مذهبي شرستي جي قاعدن قانونن جي بجاآوري ۽ پابندي اسان کي بچائي نه سگهندي. دراصل، شريعت صرف خوف ۽ ڏوهي هجڻ جي سوچ پيدا ٿي ڪري ڇوته اها اسان کي اسان جي ناڪاني پن کان آگاهه ڪري ٿي. اميد جو پيغام آڻڻ جي بجاءِ شريعت "خدا جي نظر ۾ خدا جو غضب، ڏوهه، موت ۽ دائمي عقوبت کي "پڌرو ٿي ڪيو.(19)

لُٿر وڏو قدم تڏهن کنيو جڏهن ان پنهنجو جواز (توجيهه) جو عقيدو پيش ڪيو. انسان پاڻ کي ڇوٽڪارو نٿو ڏياري سگهي، خدا "جواز" لاءِ ضروري هر شي مهيا ڪري ٿو يعني گناهگار ۽ خدا جي وچ ۾ تعلق جي بحالي. خدا فاعل ۽ انسان صرف مفعول آهن. اسان جا "سٺا عمل" ۽ شريعت جي پابندي اسان جي توجيهه جي ڪري ڪونهن پر صرف نتيجو آهن. اسان مذهب جي احڪامن تي عمل ڪرڻ جي قابل صرف انهيءَ

ڪري آهيون جو خدا اسان کي واٽ ڏيکاري آهي. سينٽ پال جي محاوري "عقيدي جي ذريعي جواز" مان اها ئي مراد هئي. لٿر جي نظرئي ۾ ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي: اها چوڏهين عيسوي صدي جي شروعات کان ئي يورپ ۾ مروجه هئي. پر هڪڙو ڀيرو جڏهن لٿر ان کي سمجهي ورتو ۽ پنهنجو ڪري ورتو ته ان محسوس ڪيو ته ان جون بيچينيون ختم ٿي رهيون آهن. نتيجو اهو ظاهر ٿيو ته "ان مون کي اهو محسوس ڪرايو ته مان ڄڻ نئون نئون ڄائو آهيان، ۽ ائين ڄڻ مان خود بهشت ۾ کليل دروازن منجهان اندر داخل ٿيو هجان."(20)

البت اهو انساني فطرت جي باري ۾ نهايت مايوس رهيو. 1520ع تائين ان هڪڙو نظريو قائم ڪري ورتو جنهن کي ان صليب (ڪراس) جو نظريو سڏيو. اهو اصطلاح ان سينٽ پال کان ورتو هيو جنهن يونان جي قديم شهر ڪارنٿين (Corinthian) ۾ پنهنجي هٽ تي عيسائي ٽيل ماڻهن کي ٻڌايو هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب ڏيکاريو هيو ته "خدا جي اوٽائي انساني ڏاهپ کان وڌيڪ سياڻپ واري آهي، ۽ خدا جي ڪمزوري انساني سگهه کان وڌيڪ مضبوط آهي".(21) خدا انهن "گناهگارن" کي ڇوٽڪارو ڏيندو جن کي خالص انساني خاصيتن ڪري سزا جو حقدار قرار ڏنو ويندو. خدا جي طاقت ان ڳالهه ۾ پڌري ٿئي ٿي جيڪا انساني نظر ۾ ڪمزور آهي. جتي لوريا پنهنجن قبالائين کي تعليم ڏني هئي ته خدا صرف خوشي ۽ سڪون ۾ لهي سگهجي ٿو اتي لٿر دعوا ڪئي ته خدا کي صرف پيڙا ۽ صليب ۾ لهي سگهجي ٿو.(22) انهي نقطه نظر کان ان مدرسيت جي خلاف مناظري کي هٿي وٺرائي، ڪوڙي ديني عالم جيڪو انساني چالاڪي جي نمائش ڪري ٿو ۽ "خدا جي ڏسڻ ۾ نه اچڻ وارين شين بابت ائين غور ڪري ٿو ڄڻ اهي صاف طور تي ڏسڻ ۾ اچڻ جهڙيون شيون هجن" ۽ سچي ديني عالم "جيڪو ڏسڻ جهڙي شي کي ذهن نشين ٿو ڪري ۽ خدا جي شين جو پيڙا ۽ صليب ذريعي نقشو چٽي ٿو" جي وچ ۾ فرق ظاهر ڪيائين.(23) ڪليسا جي وڏن پادرين ("فادرس" Fathers) جنهن نموني ۾ تثليث ۽ انساني صورت اختيار ڪرڻ وارا نظريا قائم ڪيا هيا اهي هاڻي مشڪوڪ لڳي رهيا هيا، انهن جي پيچيدگي "جلال جي نظرئي" جي ڪوڙائپ ڏانهن ڌيان ٿي ڇڪايو(24). لٿر البت نيسيا (Nicaea)، افيسس (Ephesus) ۽ ڪالسيدون (Chalcedon) جي قدامت پسندي سان سچو رهيو. دراصل لٿر جو "جواز جو نظريو" حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ۽ ان جي تثليثي حيثيت تي منحصر هيو. اهي روايتي عقيدا عيسائي تجربي ۾ ايتري قدر گهرائي ۾ جذب ٿي ويا هيا جو لٿر ۽ ڪالون به ان جي باري ۾ سوال ڪرڻ جي همت ساري نٿي سگهيا. پر لٿر ڪوڙن ديني عالمن جي منجهيل دليلن کي مسترد ڪري ڇڏيو: ان جڏهن منجهيل عيسائي عقيدن سان منهن ڏنو ته سوال ڪيائين "منهنجي لاءِ اهو ڪهڙي اهميت ٿو رکي؟" جيڪو ڪجهه ان ڄاڻڻ ٿي گهريو اُها اِها ڳالهه هئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ان جو مسيحا هيو.(25)

خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جي امڪان کي بہ لٿر شڪ جي نظر سان ڏٺو. فقط اهو "خدا" جنهن جو منطقي دليلن سان انومان ڪري سگهجي، مثال طور، اهي دليل جيڪي ٿامس اڪيناس استعمال ڪيا هيا، تہ اهو بي دين (پاگان) فلاسافرن وارو خدا هيو. جڏهن لٿر دعوا ڪئي تہ اسان "ايمان" جي بنياد تي حق تي هوندا آهيون تہ ان مان ان جو خدا بابت درست نظريا اختيار ڪرڻ وارو مطلب ڪونہ هيو. ان هڪڙي خطبي ۾ پرچار ڪندي چيو: "ايمان جي لاءِ معلومات، علم ۽ يقين جي ضرورت ڪونهي هوندي پر پنهنجي اٽڪاتل، اڻ آزمايل ۽ غير محسوس مالڪ جي آڏو غيرمشروط طور جهڪڻ جي ضرورت هوندي آهي."(26) ايمان جي باري ۾ پاسڪل (Pascal) ۽ ڪيرڪيگارڊ (Kierkegaard) جي طرفان پيش ڪيل حل اڳيئي ان جي نظر ۾ هيا. عقيدي يا ايمان جو اهو مطلب ڪونہ هيو تہ ڪنهن مسلڪ جي قياسن (مفروضات) کي تسليم ڪجي ۽ قدامت پرستي واري خيال مطابق اهو "ايمان" ڪونهي. ان جي بجاءِ ايمان هڪڙي حقيقت ڏانهن اونداهي ۾ هڪڙو ٽپو هيو جنهن کي ميڙو هيو. اهو هڪڙي قسم جو علم ۽ پردو هيو جنهن مان ڪجهہ ڏسي نٿو سگهجي.(27) ان زور ڏئي چيو تہ خدا پنهنجي نوعيت بابت منطقي انداز ۾ بحث ڪرڻ کان سختي سان منع ڪئي آهي. رڳو منطق جي ذريعي ان تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪرڻ خطرناڪ ثابت ٿي سگهي ٿي ۽ نااميدي ۾ ڌڪي ڇڏيندي ڇوتہ اسان جيڪو ڪجهہ ڏٺو اهو خدا جي ڏاهپ، قوت ۽ انصاف هيو جيڪو صرف گناهگارن کي ڊيڄاري سگهندو. خدا جي باري ۾ منطقي بحث ڪرڻ جي بجاءِ عيسائي کي گهرجي تہ صحيفي ۾ جن سچائين جو انڪشاف ٿيل آهي انهن تي غور ڪري ۽ انهن کي پنهنجو بڻائي. لٿر اهو ٻڌايو تہ عقيدي ۾ اها ڳالهہ ڪيئن ٿيندي، ان لاءِ ان سوالن ۽ جوابن جي صورت ۾ هڪڙو ننڍڙو ڪتابچو ترتيب ڏنو:

> "مان ان تي ايمان ٿو رکان تہ حضرت يسوع مسيح عليہ السلام ابد منجهان پي (خدا) طرفان پيدا ڪيل ۽ پڻ انسان، ڪنواري مريم مان ڄاول، منهنجو آقا (مالڪ) آهي. جنهن مون کي ڇوٽڪارو ڏياريو آهي، مان جيڪو خسيس ۽ حقير مخلوق آهيان، مون کي سڀني گناهن کان آجو ڪرايائين، موت کان، شيطان ۽ پوت جي قوت کان، چاندي يا سون جي بدلي نہ پر پنهنجي پاڪ ۽ قيمتي رت سان ۽ پنهنجين معصوم پيڙائن ۽ صليب تي چڙهڻ ذريعي، انهيءَ لاءِ تہ جيئن مان ان جو ٿي وڃان، ان پاڇي ۾ ۽ ان جي بادشاهي ۾ ۽ دائمي سچائي ۽ خوشي ۾ ان جي چاڪري ڪريان، ائين جڻ اهو واپس جيئرو ٿي اٿيو آهي ۽ سڀ ڪنهن تي راج پيو ڪري."(28)

لٿر جي تربيت مدرسي واري (متڪلمانہ) دينيات ۾ ٿي هئي پر اهو عقيدي جي سادن سولن نمونن ڏانهن مائل ٿيو ۽ چوڏهين عيسوي صدي جي خشڪ دينيات جي خلاف رد عمل ظاهر ڪيائين، جيڪا ان جي انديشن کي ماٺو ڪرڻ لاءِ ڪجهہ بہ نٿي

ڪري سگهي. تاهم اهو پاڻ بہ ڪٽي ڪٽي ڳوڙها فلسفاڻہ دليل استعمال ڪندي نظر اچي ٿو. مثال طور جڏهن ان صحيح نموني سان وضاحت ڪئي تہ اسان درست (حق تي) ڪيئن ٿياسين. لٿر جي هيرو (آگسٽين) تعليم ڏني هئي تہ گناهگار جي مٿان عطا ڪيل پارسائي ان جي پنهنجي نہ پر خدا جي هئي. لٿر انهيءَ ڳالهہ کي ڳجهو رخ ڏنو. آگسٽين چيو هيو تہ اها الوهي دينداري اسان جو هڪڙو حصو (عضوو) ٿي وئي. لٿر اصرار ڪيو تہ اها گناهگار جي ٻاهر رهي پر خدا ان کي ڪرم ڪري اهو درجو عطا ڪيو ڄڻ اسان جي پنهنجي هجي. طنزيہ طور چئجي تہ سڌاري (اصلاح ـ Reformation) جي ڪوشش وڏي نظرياتي مونجهاري ۾ نون عقيدن جي گهڻ افزائش ۾ ڏڪي ڇڏيو.

لٿر دعوا ڪئي تہ جڏهن ان پنهنجو "جواز" وارو عقيدو قائم ڪيو هيو تہ اهو ڄڻ نئون ڄائو هيو پر دراصل ائين نٿو لڳي تہ ڪو ان جون سموريون ڳڻتيون ۽ بيچينيون ماٺ ٿي ويون هيون. اهو بي قرار ڪاوڙيل ۽ پرتشدد ماڻهو رهيو. سڀئي اهم مذهبي روايتون ٻڌائين ٿيون تہ ڪنهن بہ روحانيت جو امتحان ان ڳالهہ مان ورتو ويندو آهي تہ روزمره جي زندگيءَ ۾ اها ڪيتري شامل آهي. جيئن گوتم ٻڌ چيو بصيرت (نرواڻ) حاصل ڪرڻ کان پوءِ ماڻهوءَ کي عوامي جاين تي واپس اچڻو پوندو ۽ سڀني ساهوارن لاءِ همدردي جو عملي مظاهرو ڪرڻو پوندو. امن جو احساس، سڪون ۽ محبت واري همدردي سموري مذهبي بصيرت جي ڪسوٽي آهن. بهرحال لٿر هڪڙو ڪٽر سامي مخالف هيو هڪڙو عورتن کان نفرت ڪندڙ (زن بيزار) شخص هيو ۽ جنسيت جي ڏڪار ۽ بيزاريءَ سان ڀريل هيو ۽ انهي ڳالهہ ۾ يقين رکندڙ هيو تہ سڀني سرڪش ڪڙمين کي ماري ڇڏڻ گهرجي. هڪڙي غضب ناڪ خدا جي تصور ان کي ذاتي ڪاوڙ سان ڀري ڇڏيو هيو ۽ اهو الزام هنيو ويو آهي تہ ان جي جهڳڙالو روش سڌاري (اصلاح) کي گهڻو نقصان پهچايو. هڪڙي سڌارڪ (مصلح) طور ان جي ڪارڪردگي جي شروعات ۾ اڪثر ڪئٿولڪ قدامت پسندن ان جي نظرين ۽ خيالن کي اپنايو هيو ۽ اهي ڪليسا ۾ هڪڙو نئون روح ڦوڪي سگهن ها پر لٿر جي تشدد پسند ۽ جهڳڙالو حرفتن انهن لاءِ غير معتبر سمجهيا وڃڻ جا سبب پيدا ڪري ڇڏيا. (29)

لٿر ڏکهي عرصي دوران جان ڪالون (John Calvin)، 1509ع کان 1564ع، جي مقابلي ۾ گهٽ اهميت وارو ٿي ويو. ڪالون جي سوئس (Swiss) اصلاح نئين جاڳرتا (نشات ثانيہ) جي نظرين تي لٿر جي مقابلي ۾ وڌيڪ مضبوط هئي ۽ نمايان مغربي قومي مزاج تي ڳوڙهو اثر حاصل هيس. سورهين عيسوي صدي جي آخر ڏاري ڪالونيت (Calvinism) هڪڙي بين الاقوامي مذهب طور مضبوط ٿي وئي هئي جيڪا پلي يا بري لاءِ معاشري کي بدلائڻ جي قابل هئي ۽ ماڻهن کي اعتبار ڪرڻ جو اتساهہ ڏيڻ لاءِ تہ انهن جيڪو ڪجهہ گهريو ٿي اهو حاصل ڪري سگهندا. ڪالوني نظرين 1645ع ۾ اوليور ڪراميل (Oliver Cromwell) جي اڳواڻي ۾ انگلستان ۾ پيوريٽن (Puritan) انقلاب جو جذبو جاڳايو ۽ 1620ع ۾ نئين انگلستان جي آبادڪاري جو سبب بڻيا. لٿر جا نظريا ان جي

مرڻ کان پوءِ جرمني تائين محدود رهيا. پر ڪالون جا نظريا وڏيڪ اسرندڙ لڳا. ان جي شاگردن ان جي تعليم کي ترقي وٺرائي ۽ سڌاري (اصلاح) جي ہي لهر آنداٿون. هگ ٽريور روپر (Hugh Trevor Roper) هڪڙي تاريخدان جي حيثيت ۾ تبصرو ڪيو آهي تہ رومي ڪئٿولڪيت جي مقابلي ۾ ڪالونيت پنهنجن پيروڪارن طرفان وڌيڪ آساني سان رد ڪئي ويچي ٿي. جيئن مشهور پهاڪو آهي "هڪڙو دفعو ڪئٿولڪ ٿي ويو تہ سدائين ڪئٿولڪ رهندو." پوءِ بہ ڪالونيت پنهنجو تاثر قائم رکيو: هڪڙو دفعو رد ٿيڻ کان پوءِ بہ ان جي غيرڪليسائي نمونن ۾ تشريح ڪري سگهجي ٿي.(30) اها ڳالهہ خاص طور تي آمريڪا ۾ سچي ثابت ٿي آهي. اڪثر آمريڪي جيڪي خدا ۾ ايمان نہ ٿا رکن اهي پيوريٽن ڪم ۾ حصو وٺن ٿا ۽ پاڻ کي "چونڊيل قوم" سمجهندي جن جي نشان ۽ سوچن جو نيم خدائي مقصد آهي، چونڊ (اليڪشن) واري ڪالوني نظرئي کي مڃين ٿا. اسان ڏٺو آهي تہ سيئي وڏا مذهب گهڻو ڪري هڪڙي لحاظ کان سماجي ترقي جي پيداوار هيا. ۽ وڌيڪ خاص طور تي شهرن جا هيا. اهي اهڙي وقت تي اسريا هيا جڏهن شاهوڪار واپاري طبقا پراڻي بي دين (پاگان) آبادي مٿان سرسي حاصل ڪري رهيا هيا ۽ انهن جي قسمت کي پنهنجي هٿ وس ڪرڻ ٿي گهريائون. ڪالون جو عيسائيت جي باري ۾ نقطہ نظر يورپ جي نون ترقي پذير شهرن ۾ سرمائيدارن (بورجوازي) لاءِ خاص طور تي پرڪشش هيو جن تابع رکڻ واري زنجير جي ڪڙين کي ٽوڙڻ ٿي گهريو.

هلڊريخ زونگلي (Huldreich Zwingli)، 1485ع کان 1531ع. نالي شروعاتي سوئس (Swiss) ديني عالمن وانگر ڪالون خصوصي طور تي عقيدي ۾ دلچسپي رکندڙ ڪونہ هيو: ان جو ڌيان مذهب جي سماجي، سياسي ۽ معاشي پهلوئن تي ڪتل هيو. ان سولي سادي ۽ روحاني ديناداري ڏانهن رجوع ڪرڻ گهريو پر تثليث جي اصطلاح جي غيربائيبلي اصليت جي باوجود تثليث جي عقيدي جي پيروي ڪندڙ هيو. جيئن ان "انسٽيٽيوشن آف دي ڪرسچن رليجن" (Institution of the Christian Religion) نالي ڪتاب ۾ لکيو تہ خدا پڌرو ڪري ڇڏيو هيو تہ اهو اڪيلو آهي پر "اسان جي آڏو انهيءَ ڳالهہ کي واضح طور تي ٽن شخصيتن ۾ موجود هجڻ طور پيش ڪري ٿو." (31) 1553ع ۾ ان تثليث جي عقيدي کان انڪار ڪرڻ تي اسپين جي عالم مائيڪل سرويٽس (Michael Servetas) کي ڦاسيءَ جي سزا ڏني هئي. سرويٽس ڪئٿولڪ فرقي واري اسپين مان ڀڄي ويچي ڪالون جي جنيوا ۾ پناهہ ورتي هئي. سرويٽس دعوا ڪئي هئي تہ اهو نبين سڳورن جي عقيدي (دين) جي ۽ ڪليسا جي ابتدائي وڏن پادرين (فادرس) جي تقليد ڪري رهيو هيو جن اهڙي غير معمولي عقيدي بابت ڪڏهن بہ ڪونہ ٻڌو هيو. ڪجهہ سچائي سان سرويٽس دليل پيش ڪيو تہ نئين عهدنامي ۾ يهودي صحيفن جي ڪامل وحدانيت جي تضاد ۾ ڪابہ ڳالهہ ڪونہ هئي. تثليث وارو عقيدو انسانن جي ٺاهيل ڳالهہ هئي، جنهن "انسانن جي ذهن کي حقي عيسيٰ مسيح عليہ السلام جي ڄاڻ کان پري ڌڪي ڇڏيو هيو ۽ اسان جي سامهون ٽِني (تہ گاني) خدا کي پيش ڪيو

هيو."(32) ان جي عقيدن ۾ ٻن اطالوي سڌارڪن (مصلحين) حصو ونديو. جيارجيو بلندراتا (Giorgio Blandrata)، 1515ع کان 1590ع، ۽ فوسٽس سوسينس (Faustus Socinus)، 1539ع کان 1604ع - اهي ٻئي ٻڻ جنيوا ڏانهن پڄي ويا هئا پر ڪين خبر پئجي وئي ته انهن جي دينيات سوئس اصلاح لاءِ غير مؤثر آهي: انهن انسانن جي گناهن جي عيوض حضرت عيسيٰ عليہ السلام طرفان جان ڏئي ڪفارو ادا ڪرڻ واري روايتي مغربي سوچ کي ٻڻ ڪونہ ٿي مڃيو. انهن انهي ڳالهہ کي بہ ڪونہ ٿي مڃيو تہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام طرفان صليب تي چڙهڻ ڪري مرد ۽ عورتون گناهن کان آجا ٿي ويا آهن، پر رڳو پنهنجي "ايمان" يا خدا ۾ ڀروسي ذريعي ائين ٿيندو. سوسينس (Socinus) پنهنجي "ڪرسٽ دي سيويئر" (Christ the Saviour) نالي ڪتاب ۾ نيسيا (Nisaea) جي نام نهاد قدامت پرستي کي ٻڻ مڃڻ کان انڪار ڪيو: "خدا جو پٽ" وارو محاورو حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي الوهي فطرت جي باري ۾ بيان ڪونہ هيو پر سولي سادي نموني ۾ ان جو مطلب اهو هيو تہ اهو خاص طور تي خدا کي پيارو هيو. اهو اسان جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ لاءِ صليب تي ڪونہ چڙهيو هيو پر محض هڪڙو اُستاد هيو جنهن "ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ جو طريقو سيکاريو ۽ تجربو ڪري ڏيکاريو." باقي تثليث جو جيڪو معاملو آهي تہ اها بس هڪڙي "خباثت" آهي، هڪڙو تصوراتي قصو جيڪو "عقل جي خلاف" آهي ۽ دراصل ان عقيدي ايمان وارن کي هرڪايو ٿي تہ اهي ٽن الڳ معبودن کي مڃين.(33) سرويٽس جي ڦاهي چڙهڻ کان پوءِ بلندراتا ۽ سوسينس ٻئي پولئنڊ ۽ ٽرانسلوانيا (Transylvania) پڄي ويا ۽ پنهنجو موحداڻو (وحداني) مذهب پاڻ سان کڻي ويا.

زونگلي ۽ ڪالون خدا بابت وڏيڪ عام رواجي تصورن تي ڀاڙيو ۽ لٿر وانگر انهن خدا جي مطلق بادشاهي تي اصرار ڪيو. اهو محض هڪڙو عقلي يقين ڪونہ هيو پر انتهائي ڳوڙهي ذاتي تجربي جو نتيجو هيو. 1519ع جي آگسٽ ۾ زيورخ (Zurich) ۾ پنهنجي ديني خدمت شروع ڪرڻ کان جلد پوءِ زونگلي طاعون جي ويا جي ور چڙهي ويو جنهن بيماري آخرڪار شهر جي آبادي جي چوٿين حصي کي موت جي منهن ۾ پهچائي ڇڏيو. ان پاڻ کي مڪمل طور بيوس محسوس ڪيو. ڪيس اهو احساس ٿي ويو تہ اتي اهڙو ڪوبہ سهارو ڪونهي جو اهو پاڻ کي بچائي سگهي. ان کي پنهنجي مدد لاءِ اوليائن کي پاڏائڻ جو خيال ڪونہ آيو نہ وري ڪليسا وارن کي منٿ ڪرڻ جي سوچ آيس تہ اهي ان کي شفا ڏيارين. ان جي بجاءِ ان پاڻ کي خدا جي رحم و ڪرم حوالي ڪري ڇڏيو. ان هي مختصر دعا ڪئي:

"تون جيئن چاهين اهو ڪر، ڇوتہ مان ڪجهہ بہ ڪونہ وڃائيندس.
مان تنهنجو ناتوان ٻانهو آهيان مارين يا جيارين."(34)

ان جو خدا آڏو نمڻ ساڳيو اسلام وارو آدرشي عمل هيو: يهودين ۽ مسلمانن وانگر پنهنجي ترقي جي پيٽ ڪرڻ جهڙي مرحلي تي مغربي عيسائي هاڻي وسيلن کي قبولڻ لاءِ راضي ڪونہ هيا پر خدا جي حضور پنهنجي گڏيل ذميواري جو احساس پيدا ڪري رهيا

هيا. ڪالِون پڻ پنهنجي سڏاريل مذهب جو خدا جي ڪامل حڪومت تي بنياد رکيو. ان اسان لاءِ پنهنجي مذهبي تبديلي جي تجربي جو تفصيلي احوال ڪونہ ڇڏيو آهي. اهو پنهنجي "ڪمينٽري آن دي پالمز" (Commentary on the Psalms) نالي ڪتاب ۾ اسان کي رڳو اهو ٻڌائي ٿو تہ اهو سڀ ڪجهہ خدا جو ڪم هيو. اهو روايتي ڪليسا ۾ "پاپائيت جي ٿوهَر پرستين" ڪري موهيل هيو. اهو آزاد ٿيڻ کان عاجز ۽ غير رضامند هيو ۽ ان کي ان پريشاني مان ڪڍڻ جو ڪم الله جي ڪرم ڪيو: "آخرڪار خدا پنهنجي مِهر جي ڳجهي واڳ سان منهنجي رُخ کي مختلف طرف ڏانهن موڙيو..... اطاعت ڏانهن هڪڙي اوچتي تبديلي ذريعي، ان سالن کان هڪڙي سخت هٺيلي ذهن کي دڳ سان لاتو."(35) خدا اڪيلو بااختيار هيو ۽ ڪالِون مڪمل طور تي بي اختيار، پوءِ بہ ٺيڪ طرح ان خود پنهنجي ناڪامي ۽ ڪمزوري جي شديد احساس سان پاڻ کي هڪڙي خاص مقصد لاءِ چونڊيل محسوس ڪيو.

آگسٽين جي دور کان وٺي بنيادي طور مذهب ۾ تبديليون ڪرڻ مغربي عيسائيت جي سڃاڻپ ٿي ويو هئو. پروٽيسٽنٽزم ماضي سان نفرت ڪرڻ ۽ هڪدم ناتو ٽوڙڻ جي روايت کي جاري رکيو. جنهن کي آمريڪي فلاسافر وليم جيمس (William James) "بيمار روحن" لاءِ ٻيهر ڄاول" مذهب سڏيو.(36) عيسائي خدا ۾ هڪڙي نئين عقيدي ۽ خدا وٽ وسيلو بڻجڻ واري ٽولي کي رد ڪرڻ جي سوچ ڏانهن وڌي رهيا هيا. يعني اهي وسيلا (ٽياڪڙ ڪندڙ) جيڪي قديم ڪليسا ۾ خدا ۽ انهن جي وچ ۾ ديوار بڻجي بيٺا هيا. ڪالِون چيو تہ ماڻهن بي چيني جي ڪري درويشن (اوليائن) جي تعظيم ڪئي هئي، انهن هڪڙي غضب ناڪ خدا کي ان جي ويجهو هجڻ وارن ماڻهن جي مدد حاصل ڪرڻ ذريعي پرچائڻ گهريو هيو. البت پروٽيسٽنٽ اوليائن واري پنهنجي عقيدي کي رد ڪرڻ ۾ اڪثر ڪري پاڻ کي ساڳي پريشاني حوالي ڪري ڇڏيو. جڏهن انهن اهي خبرون ٻڌيون تہ درويش (اولياءِ) بي اختيار آهن تہ انهن سخت مزاج خدا جي لاءِ جيڪو خوف ۽ مخالفت محسوس ڪئي هئي لڳو تہ اهي احساس هڪڙي شديد ردعمل ۾ گهٽو وڌي رهيا آهن. انسان دوست انگريز ٿامس مور (Thomas More) اولياءِ پوڄڻ واري "بت پرستي" خلاف اڪثر سخت نڪتہ چينين ۾ شخصي (ذاتي) نفرت محسوس ڪئي.(37) اها ڳالهہ انهن جي مجسماً ٽوڙڻ واري پر تشدد ڪاروائي ۾ ظاهر ٿي. اڪثر پروٽيسٽنٽ ۽ ڪٽر عيسائين (پيوريٽن۔ Puritan) پراڻي عهدنامي ۾ چاپيل مورتين جي وڏي سنجيدگيءَ سان مذمت ڪئي، جڏهن تہ انهن ڪنواري مريم ۽ اوليائن جي مجسمن کي پڃي پورا پورا ڪيو ۽ ڪليسائن ۽ گرجاگهرن جي پٿين جي پلستر مٿان چونو ٿاڦي ڇڏيائون. انهن جي شديد دلچسپي واري ڪوشش مان اهو ظاهر ٿي رهيو هيو تہ اهي چيڙاڪ ۽ غيور خدا کي ناراض ڪرڻ ڪري بلڪل ايترو ڊنل هيا جيترو اهي ان وقت ڊنل هوندا هيا جڏهن اهي پنهنجي لاءِ وسيلو ٿيڻ لاءِ اوليائن جي تعظيم واري عبادت ڪندا هيا. ان مان اهو بہ ظاهر ٿي رهيو هيو تہ اڪيلي خدا جي پوڄا ڪرڻ وارو اهو چاهہ

پختي ايمان جو نتيجو ڪونہ هيو پر ان پريشان ڪندڙ انڪار جو نتيجو هيو جنهن قديم اسرائيلين کي اشورا جا ٿنڀا کيرائڻ ۾ پنهنجن پاڙيسرين جي ديوتائن مٿان گارگند ڪرڻ لاءِ هرڪايو هيو.

ڪالوِن کي عام طور تي تقدير پرست هجڻ طور ياد ڪيو ويندو آهي پر دراصل اها ڳالهہ ان جي سوچ جو مرڪز ڪونہ هئي: اها ڳالهہ ان جي مرڻ تائين "ڪالوِنيت" لاءِ گهٽي اهم ڪونہ ٿي سگهي هئي. خدا جي حاضروناظر ۾ عليم و خبير هجڻ واري قدرت جو انسان جي آزاد مرضي سان مفاهمت پيدا ڪرڻ وارو مسئلو خدا جي تجسيمي نظرئي مان نڪتل آهي. اسان کي خبر آهي تہ نائين عيسوي صدي دوران مسلمانن کي اهڙو مسئلو درپيش آيو هيو ۽ انهن کي ڪو منطقي يا عقلي حل ڪونہ لڌو هيو. ان جي بجاءِ انهن خدا جي باطنيت ۾ ناقابل ادراڪ هجڻ واري صفت تي زور ڏنو هيو. يوناني قدامت پسند عيسائين کي ان مسئلي ڪڏهن بہ پريشان ڪونہ ڪيو جن تضاد جو تجربو ڪيو ۽ ان کي روشني ۾ اتساهہ جو ذريعو سمجهيائون پر مغرب ۾ اهو فساد جو بنياد بڻيو رهيو جتي خدا جو هڪڙو وڏيڪ شخصي تصور غالب هيو. ماڻهو خدا جي مرضي جي باري ۾ ڳالهائڻ جي ڪوشش ڪندا هيا ڄڻ اهو ڪو انسان هجي، ان تي بہ اسان جهڙين پابندين جو اطلاق ٿيندو هجي. لغوي معنيٰ ۾ دنيا تي حڪومت ڪندو هجي، جيئن ڪو هن دنيا جو حڪمران. البت ڪئٿولڪ ڪليسا انهي خيال کي غلط قرار ڏنو هيو تہ خدا گناهگارن لاءِ دوزخ جو دائمي عذاب لکي ڇڏيو هيو. مثال طور، آگسٽين "قضاوقدر" واري اصطلاح کي چونڊيل ماڻهن کي بچائڻ لاءِ خدا جي فيصلي طور اختيار ڪيو هيو. پر انهي ڳالهہ کان انڪار ڪيو هيو تہ ڪي خساري وارا روح دائمي عذاب جا حقدار هيا. توڙي جو اها ڳالهہ منطقي طور ان جي سوچ سان ٺهڪندڙ هئي. ڪالوِن تعليمي ادارن ۾ تقدير جي موضوع کي تمام گهٽ جاءِ ڏني. انسانن تي نظر وجهڻ وقت اهو تسليم ڪري ٿو تہ خدا واقعي ڪجهہ ماڻهن تي ٻين جي مقابلي ۾ وڏيڪ مهرباني ڪئي. ڇو تہ ڪجهہ ماڻهن انجيل جو اثر قبول ڪيو ۽ جڏهن تہ ٻيا لاتعلق رهيا؟ ڇا خدا اهڙي طريقي ۾ عمل پيرا هيو جيڪو ارهہ زوراوري وارو يا ناانصافي وارو هيو؟ ڪالوِن انهيءَ کان انڪار ڪيو: ڪن کي چونڊڻ ۾ ٻين کي مسترد ڪرڻ خدا جي پراسراريت جي علامت هئي.(38) مسئلي جو ڪو منطقي حل موجود ڪونہ هيو جنهن مان ائين پئي لڳو تہ خدا جي محبت ۽ ان جو عدل پاڻ ۾ مفاهمت ۾ ڪونہ هيا. انهي ڳالهہ ڪالوِن کي گهٽو پريشان ڪونہ ڪيو ڇو تہ اهو عقيدي ۾ گهٽي دلچسپي رکندڙ ڪونہ هيو.

بهرحال، ان جي مرڻ کان پوءِ جڏهن ڪالوِن جي پيروڪارن (ڪالوِنسٽ) پاڻ کي هڪ طرف لٿر جي پيروڪارن ۾ ٻئي طرف رومي ڪئٿولڪن کان مختلف ڏيکارڻ جي ضرورت محسوس ڪئي تہ ٿيوڊور بيزا (Theodore Beza)، 1519ع کان 1605ع، جيڪو جنيوا ۾ ڪالوِن جو ساڄو هٿ هيو ۽ ان جي مرڻ کان پوءِ اڳواٽي سنڀالي هئائين، قضاوقدر (تقدير) کي ڪالوِنيت (Calvinism) جو امتيازي نشان بڻايو. ان تضاد جي

معاملي تي پڪي منطق سان قابو پاتو جيئن تہ خدا قادر ۽ قدير هيو ان جو مطلب اهو ٿيو تہ انسان خود پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ ڪوبہ حصو نٿو ونڊرائي سگهي خدا نہ بدلجندڙ هيو ۽ ان جا احڪام انصاف تي مبني ۽ دائمي هيا: ائين خدا ازل کان ڪن کي بچائڻ جو فيصلو ڪري ڇڏيو هيو پر باقي لاءِ دائمي عذاب واري تقدير مقرر ڪري ڇڏي هئي. ڪالون جا ڪجھ پيروڪار (ڪالوني) انهي مڪروھ عقيدي کان خوف ۾ وڪوڙجي ويا. هيٺاهين وارن علائقن ۾ جئڪب آرمينيس (Jakob Arminius) اعتراض ڪيو تہ اهو خراب دينيات جو هڪڙو مثال آهي ڇوتہ خدا جي باري ۾ ان ۾ ائين ڇيل آهي ڄڻ اهو ڪو محض انسان هجي. پر ڪالون جي پيروڪارن اهو تسليم ڪيو تہ ڪائنات ۾ موجود ٻين شين وانگر خدا جي باري ۾ مفروضي طور تي گفتگو ڪري سگهجي ٿي. ٻين ڪئٿولڪن ۽ پروٽيسٽن وانگر اهي بہ هڪڙي نئين ارسطونيت قائم ڪري رهيا هيا، جنهن منطق ۽ مابعدالطبعياتي جي اهميت تي زور ٿي ڏنو. اها ڳالھ سينٽ ٿامس اڪيناس واري ارسطوئيت کان مختلف هئي ڇو تہ نوان ديني عالم ارسطو جي فڪر جي مواد ۾ ايترو دلچسپي رکندڙ ڪونہ هيا جيترو ان جي منطقي طريقي ۾ دلچسپي ٿي رکيائون. انهن عيسائيت کي هڪڙي منطقي ۽ باهم متفق سرشتي طور پيش ڪرڻ ٿي گهريو جيڪو مڃيل اصولن تي ٻڌل منطقي نتيجن منجهان حاصل ٿي سگهيو ٿي. اهو بلڪل ڪوڙهي طنز وارو معاملو هيو ڇو تہ سڌارڪن (مصلحين) خدا بابت منطقي بحث جي اهڙي قسم جي هر ڳالھ کي رد ڪري ڇڏيو هيو. قضا و قدر (تقدير) بابت بعد ۾ اچڻ واري ڪالوني دينيات اهو ظاهر ڪيو تہ جيڪڏهن خدا جي پراسراريت ۽ تضاد کي رمز تسليم نہ ڪيو ويو پر انهن صفتن جي هڪڙي منظم بلڪ نقصان ڪار منطق سان تشريح ڪئي وئي تہ ڇاٽي ويندو. هڪڙو دفعو بائيبل جو علامتي بنياد جي بجاءِ لغوي معني ۾ تفسير شروع ٿي ويو تہ ان ۾ ڇاٽايل خدا جو تصور ناممڪن ٿي پوندو. اهڙي معبود جو تصور ڪرڻ ۾، جيڪو ڌرتي تي ٿيندڙ هر ڳالھ لاءِ لغوي طور ذميوار آهي، اڻ ٽيٺا تضاد شامل آهن. بائيبل وارو خدا ماورائي حقيقت جي علامت نٿو رهي پر هڪڙو ظالم ۽ آمراڻو حاڪم ٿي وڃي ٿو. قضاوقدر جو عقيدو اهڙي شخصي بڻايل خدا جون مجبوريون ظاهر ڪري ٿو.

پيوريٽن پنهنجي مذهبي تجربي جو بنياد ڪالون تي رکيو ۽ خدا کي واضح طور هڪڙي جدوجهد سمجهيائون: خدا انهن کي خوشي سان يا همدردي (رحم) سان متاثر ڪندڙ ڪونہ ٿي لڳو. انهن جا رسالا ۽ سوانح عمريون ڏيکارين ٿا تہ اهي طئي ٿيل تقدير ۽ هڪڙي خوف سان ڀريل هيا، تہ اهي بچي ڪونہ سگهندا. مذهبي تبديلي گهري مشغوليت جو مرڪز ٿي وئي يعني هڪڙو پرتشدد ۽ اذيتناڪ کيل جتي "گناهگار" ۽ ان جو روحاني رهبر ان جي روح لاءِ "جدوجهد" ڪندا هجن. اڪثر ڪري توبھ تائب ٿيندڙ کي سخت خواري يا خدا جي رحمت کان حقيقي مايوسي جي تجربي مان گذرڻو پوندو هيو جيستائين اهو خدا تي پنهنجو مڪمل انحصار تسليم ڪري، اڪثر ڪري

مذهب جي تبديلي هڪڙي نفسياتي دٻيل جذبن جي نمائندگي ڪندي هئي يعني انتهائي بدبختي کان اُمنگ ڏانهن خطرناڪ ٽپو. دوزخ تي حد کان وڌيڪ زور ڏيڻ ۽ پاڻ کي سخت آزمائش ذريعي پرکڻ جي نتيجي ۾ گهڻائي پيوريٽن اعصابي مسئلن جو شڪار ٿي ويا: خودڪشي جو رجحان عام ٿي ويو. انهن انهي رجحان جو سبب شيطان کي قرار ڏنو جيڪو انهن جي زندگين ۾ خدا جيترو ئي بااختيار ٿي لڳو.(39) پيوريطانيت ("پيوريٽنزم") جو هڪڙو مثبت پهلو بہ هيو: ان ماڻهن کي پنهنجي ڪم جي عظمت جو احساس ڏياريو جنهن کي ان وقت تائين غلامي سمجهيو ويندو هيو. پر اهو هاڻي "اندر جو سڏ" ٿي سمجهيو ويو. ان جي تکڙي الهامي روحانيت ڪجهہ ماڻهن کي نئين دنيا آباد ڪرڻ لاءِ اتساهيو. پر هڪڙي خراب ڳالهہ اها ٿي تہ جيڪي چونڊيل انسان ڪونہ هيا انهن ماڻهن خلاف پيوريٽن خدا سخت گير رويي ۽ عدم رواداري کي فروغ ڏنو.

هاڻي ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ فرقن وارا هڪ ٻئي کي پنهنجو دشمن سمجهڻ لڳا هيا پر حقيقت ۾ خدا جي باري ۾ انهن جو تصور ۽ تجربو حيرت انگيز حد تائين هڪجهڙو هيو. ٽرينٽ جي ڪائونسل (Council of Trent)، 1545ع کان 1563ع، کان پوءِ ڪئٿولڪ فرقي جي عالمن پڻ نو افلاطوني دينيات کي اپنائي ورتو جنهن خدا جي مطالعي کي هڪڙي فطري سائنس بڻائي ڇڏيو. اگنيشس لويولا (Ignatius loyolo)، 1491ع کان 1556ع، جهڙن سڌارڪن (مصلحين) جيڪو يسوع جي سوسائٽي (سوسائٽي آف جيسس) جو باني هيو خدا جي باري ۾ پروٽيسٽن واري سڌي سنئين تجربي ۽ معقول الهام جي ضرورت ۽ ان کي شاندار نموني سان پنهنجو ڪرڻ واري تصور تي زور ڏنو. ان پنهنجن يسوعين لاءِ جيڪي روحاني مشقون مقرر ڪيون، ان جو مقصد هڪڙي تبديلي کي تحرڪ ڏيڻ هيو جيڪا تڪليف ڏيندڙ تجربي سان گڏوگڏ مسرت جو باعث بہ ٿي پئي سگهي. اندر جي پرک ۽ ذاتي فيصلي تي اصرار سان اها روحاني رهبر سان آمهون سامهون اڪيلائي ۾ ويهي ٽيهن ڏينهن واري عبادتي مشق ساڳي پيوريٽن روحانيت هئي. تزڪيہ نفس جون اهي مشقون تصوف ڏانهن هڪڙي اوچتي لاڙي جي نمائندگي ڪن ٿيون. صوفين گهڻائي اهڙا قاعدا ترتيب ڏنا جيڪي بلڪل ساڳيا آهن جن کي اڄ دماغي مريضن جو علاج ڪندڙ ماهر استعمال ڪندا آهن. تنهن ڪري اها حقيقت بہ دلچسپي کان خالي ڪونهي تہ اهي مشقون اڄ ڪئٿولڪ ۽ انجليڪن (Anglicans) علاج جي هڪڙي متبادل قسم طور استعمال ڪري رهيا آهن.

بهرحال، اگنيشس لويولا مصنوعي تصوف جي خطرن کان آگاهہ هيو. لوريا (Luria) وانگر ان بہ سڪون ۽ مسرت جي اهميت تي زور ڏنو ۽ پنهنجن شاگردن کي جذبات جي شدت کان خبردار ڪيو جن ڪجهہ پيوريٽن کي حد کان ٻاهر ڪيڍي ٿي ڇڏيو. اهو مختلف جذباتي احساسن کي انهن درجن ۾ ورهائي ٿو جيڪي خدا جي طرفان ايندا آهن ۽ اهي جيڪي شيطان کان ايندا آهن ۽ مشق ڪرڻ واري کي عبادت لاءِ پنهنجي اڪيلائي دوران انهن جو تجربو ٿيندو آهي. خدا جو تجربو امن، اميد، خوشي ۽

هڪڙي "ذهني ارتقا" طور ٿيندو آهي. جڏهن تہ ٻي چيني، رنج، مونجهارو ۽ ذهن جو پٽڪڻ "بد روح" کان اچي ٿو. خدا جي باري ۾ اگنيشس جو خود پنهنجو احساس گهرو هيو: اهو خوشي مان ان کي روئاري ڇڏيندو هيو ۽ هڪڙي دفعي ان ٻڌايو تہ ان کانسواءِ هو زندگي گذارڻ جي قابل رهي نہ سگهندو. پر ان جذبي جي پرتشدد ايار کي ڪونہ ٿي مڃيو ۽ هڪڙي نئين پاٽپٽي ڏانهن پنهنجي سفر ۾ قاعدي لاءِ ضرورت تي زور ڏنائين. ڪالون وانگر اگنيشس بہ عيسائيت کي حضرت عيسيٰ عليہ السلام سان ملاقات ڪرڻ طور ڏٺو جنهن جي ان مشقن ۾ ترتيب ڪئي: عروج "خدا جي محبت حاصل ڪرڻ لاءِ استغراق" هيو جيڪو "سڀني شين کي خدا جي پلائي وارين مخلوقن ۽ ان جي اولڙي طور ڏسي ٿو." (40) اگنيشس لاءِ دنيا خدا سان ڀريل هئي. اولياءِ مڃجڻ واري مرحلي دوران ان جي شاگردن کي ياد آيو:

> "اسان اڪثر ڏٺو تہ ڪيئن نهايت ننڍڙيون شيون بہ ان جي روح کي خدا ڏانهن مٿي کڻي ٿي ويون. جيڪو نهايت ننڍين شين ۾ بہ وڏي عظمت وارو آهي. هڪڙي ننڍڙي ٻوٽي، هڪڙي پن، هڪڙي گل يا هڪڙي ميوي، هڪڙي معمولي جيت يا هڪڙي پتڪڙي جانور تي نظر پوندي ئي اگنيشس آزادي سان آسمانن کان مٿي اڏام ڪري ٿي سگهيو ۽ انهن شين جي اندر پهچي ٿي ويو جيڪي محسوس ٿيڻ کان مٿي آهن.(41)

پيوريٽن وانگر يسوعين بہ خدا جو هڪڙي زبردست قوت طور تجربو ڪيو جيڪا انهن ۾ اعتماد ۽ توانائي ڀري سگهي ٿي. جهڙي طرح پيوريٽن ائٽلانٽڪ سمنڊ پار ڪري نئين انگلنڊ ۾ وڃي آباد ٿيڻ جي بهادري ڏيکاري هئي، اهڙي طرح يسوعي مبلغن سڄي دنيا ۾ سفر ڪيو: فرانسس زيويئر (Francis xavier)، 1506ع 1552ع، هندوستان ۽ جپان ۾ انجيل جي تبليغ ڪئي، ميٽيو ريسي (Matteo Ricci)، 1552ع کان 1610ع، انجيل کي چين ۾ کڻي ويو ۽ رابرٽ ڊي نوبيلي (Robert de Nobili)، 1577ع کان 1656ع، هندوستان ۾ کڻي ويو. پيوريٽن وانگر يسوعي اڪثر ڪري پرجوش سائنسدان هيا ۽ اها دعويٰ ڪئي وئي آهي تہ پهرين سائنسي سوسائٽي، لنڊن واري "رائل سوسائٽي" يا "اڪيڊميا ڊل سمينٽو" (Accademia del Cimento) نہ پر يسوعين واري "سوسائٽي آف جيس" (Society of Jesus) هئي.

البت ڪيٿولڪ بہ ايترا پريشان هيا جيترا پيوريٽن هيا. مثال طور، اگنيشس پاڻ کي ايترو تہ وڏو گناهگار سمجهيو جو دعا گهريائين تہ ان جي مرڻ کان پوءِ ان جي لاش کي اگهاڙو ئي گند جي ڍير تي اڇلايو وڃڻ گهرجي تہ جيئن ڳجهون ۽ ڪتا ان جي لاش کي پٽين ۽ کائين. ان جي معالجن ان کي خبردار ڪيو تہ جيڪڏهن اهو عبادت دوران ائين گڙگڙائي روئيندو رهيو تہ پنهنجي نظر وڃائي ويهندو. اويلا (Avila) جي ٽيريسا (Teresa) جنهن ڪوهہ ڪارمل ۾ اگهاڙين پيرين زندگي گذاريندڙ راهبائن جي مسلڪ ۾ عورتن جي راهباڻي زندگيءَ ۾ سڌارو آندو، ان پنهنجي لاءِ دوزخ ۾ مخصوص ٿيل جاءِ جو ڀوائتو نظارو ڏٺو هيو. ان دور جا عظيم اولياءِ خدا ۽ دنيا کي ناقابل مفاهمت مخالف (ضد) سمجهندا هيا:

انسان کي ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ لاءِ دنيا کي ڇڏڻو ۽ دنياوي واسطن کان لاتعلق ٿيڻ لازمي هيو. ونسينٽ ڊي پال (Vincent de Paul) جنهن سماجي خدمت ۾ سڄي ڪمن واري زندگي گذاري دعا گهري تہ خدا ان جي دل مان ان جي والدين لاءِ ان جي محبت ڪڍي ڇڏي، محترمہ جئن فرانسس ڊي چينٽل (Jane Francis de Chantal) جنهن بي بي مريم جي تشريف آوري وارو مسلڪ (سلسلو) قائم ڪيو جڏهن پنهنجي خانقاهي جماعت سان راهب خاني ۾ گڏجڻ لاءِ وئي تہ اها اونڌي منهن ليٽيل پٽ جي بدن کي لتاڙي گذري وئي. اهو پنهنجي ماءُ کي روڪڻ لاءِ دروازي جي چائنٽ تي سمهي پيو هيو. جتي نئين جاڳرتا (نشات ثانيہ) زمين ۽ آسمان کي موافق بنائڻ جي ڪوشش ڪئي هئي اتي ڪئٿولڪ سڌاري (اصلاح) انهن کي پري پري ڌار رکڻ جي ڪوشش ڪئي. ٿي سگهي ٿو خدا مغرب جي سڌريل عيسائين کي قابل ۽ طاقتور بڻايو هجي پر اهو انهن کي خوش رکي ڪونہ سگهيو. سڌاري (اصلاح) وارو دور ٻنهي طرفن کان وڏي خوف وارو زمانو هيو: ماضي جي پرتشدد انڪار، سخت ملاقاتن ۽ پاراتن، عقيدي کان انحراف ۽ ڇڙواڳي واري هيبت، گناهہ جي غير معمولي سرگرمي جي لهر ۽ دوزخ جي خيال سان دماغ پريل هجڻ وارو ماحول هيو. 1640ع ۾ ڊچ ڪئٿولڪ ڪارنيليس جانسن (Cornelius Jansen) جو تڪراري ڪتاب ڇپجي پڌرو ٿيو جيڪو نئين ڪالونيت وانگر، ڊيڄاريندڙ خدا جي تبليغ سان پريل هيو جنهن چونڊيل ماڻهن کان سواءِ ٻين سڀني انسانن لاءِ دائمي عذاب مقرر ڪري ڇڏيو هيو. ظاهر آهي ڪالون جي پيروڪارن ان ڪتاب جي واکاڻ ڪئي ۽ محسوس ڪيائون تہ اهو ڪتاب "خدا جي رحمت جي اجهل قوت جو درس ڏئي ٿو جيڪا ڳالهہ درست آهي ۽ سڌاريل عقيدي سان مطابقت رکندڙ آهي."(42)

يورپ ۾ ان وڏي پئماني تي پکڙيل خوف ۽ مايوسي جي وضاحت اسان ڪيئن پيش ڪيون؟ اهو شديد بيچيني جو دور هيو: سائنس ۽ ٽيڪنالاجي تي مبني هڪڙو نئون معاشرو نمودار ٿي رهيو هيو جيڪو جلد ئي دنيا کي فتح ڪرڻ وارو هيو. البت خدا انهن خطرن کي ختم ڪندي ۽ انهن کي تسلي ڏيندي نظر ڪونہ ٿي آيو جيڪي خطرا سيفردي (Sephardic) يهودين اسحاق لوريا جي ڏند ڪٿائن ۾ ڏنا هيا. مغرب جي عيسائين گهٽ ڪري هميشہ اهو خيال ڪيو هيو تہ خدا وڏو سخت گير آهي ۽ سڌارڪن (مصلحين)، جن انهن مذهبي پريشانين کي ٿانيڪو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، مسئلن کي مورڳو ئي وڌيڪ شديد بڻائي ڇڏيو. مغرب جو خدا، جنهن جي لاءِ اهو مڃيو ٿي ويو تہ ان ڪروڙين انسانن جي مقدر ۾ دائمي عذاب کي لکي ڇڏيو هيو، پنهنجن پراسرار قدرن ۾ ٽرٽولين (Tertullian) ۽ آگسٽين طرفان پيش ڪيل خدا کان بہ وڌيڪ خوفناڪ ٿي ويو هيو. ڇا ان جو اهو مطلب ٿيندو تہ خدا جي ٻانهن کي الميي ۽ تڪليف کان بچڻ لاءِ همٿ ڏيارڻ جي وسيلي طور ان خدا جي مقابلي ۾ جنهن جي باري ۾ ڏندڪٿائن جي لغوي معنيٰ ۾ تشريح ڪئي وڃي ٿي، پراسراريت ۽ ڏندڪٿائن تي ٻڌل خدا جو تصوراتي نظريو وڌيڪ اثرائتو آهي؟

حقيقت ۾ سورهين عيسوي صدي جي پڇاڙي تائين يورپ جي گهڻن ماڻهن محسوس ڪيو تہ مذهب بلڪل بي لاپائتو ٿي ويو آهي. اهي پروٽيسٽن هٿان ڪيٿولڪ ۽ ڪيٿولڪ جي هٿان پروٽيسٽن جي قتل ڪري بيزار ٿي ويا هيا. سوين ماڻهو صرف اهو نظريو رکڻ ڪري بي ڏوهي ماريا ويا تہ ڪنهن بہ هڪڙي فرقي کي سچو ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونهي. چوڻڪاري لاءِ مختلف قسم جي نظرين جي پرچار ڪرڻ وارا ڪيترائي فرقا منظر عام تي اچي ويا هيا. هاڻي دينيات مان پسند ڪرڻ لاءِ گهڻو ڪجهہ مواد موجود هيو: گهڻن ماڻهن پاڻ کي مذهبي مسئلن جي مرضي مطابق رنگا رنگ تشريحن ۾ پريشان ۽ مفلوج محسوس ڪيو. ماڻهن اهو محسوس ڪيو ٿي تہ مذهب ۾ ڪاميابي حاصل ڪرڻ اڳي کان وڌيڪ ڏکي ٿيندي پئي وڃي. تنهن ڪري اها ڳالهہ اهميت جي حامل آهي تہ مغربي خدا جي تاريخ ۾ انهي موڙ تي ماڻهن "ملحدن" جي نشاندهي ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي جن جو تعداد "بدروحن" جيتروئي گهڻو لڳو ٿي يعني خدا جا پراڻا دشمن ۽ شيطان جا ساٿي. چيو ويو ٿي تہ انهن "ملحدن" خدا جي وجود جو انڪار ڪري ڇڏيو آهي ۽ اهي ماڻهن کي پنهنجي فرقي ۾ شامل ڪري معاشري کي تباهہ و برباد ڪري رهيا هيا. البت حقيقت ۾ اهڙي ڪلمر ڪُلا الحاد پرستي (دهريت) جنهن جي باري ۾ اسان موجوده دور ۾ اهو لفظ استعمال ڪندا آهيون، ان وقت ممڪن ڪونہ هئي. جيئن ليوسين فيبور (Lucien Febvre) پنهنجي اهم ڪتاب "دي پرابلم آف انبليف ان دي سخستينٽ سينچري" ۾ ٻڌايو آهي تہ ان وقت خدا جي وجود کان مڪمل انڪار جي رستي ۾ ايتريون گهڻيون نظرياتي مشڪلاتون هيون جن کي عبور ڪرڻ ڏکيو هيو. ڄمڻ ۽ پاڪ ٿيڻ واري غسل ("باپتزم"Baptism) کان مرڻ ۽ قبر ۾ دفن ٿيڻ تائين مذهب هر مرد ۽ عورت جي حياتي تي غالب هيو. ڏينهن جي هر سرگرمي جيڪا عيسائين کي عبادت لاءِ سڏڻ لاءِ گرجا جي گهنٽين سان سلهاڙيل هئي، اها مذهبي عقيدن ۽ رسمن سان پريل هئي: مذهبي عقيدا ۽ رسمون پيشيوراڻي ۽ عوامي زندگي تي مسلط هيا. يونيورسٽيون ۽ انجمنون (تنظيمون) بہ مذهبي ادارا هيا. جيئن فيبور نشاندهي ڪئي آهي تہ خدا ۽ مذهب هرهنڌ ايترو تہ موجود هيا جو ڪير بہ انهي مرحلي تي اهو نٿي سوچي سگهيو تہ هيئن چوي: "اسان جي اهڙي حياتي، اسان جي سموري حياتي، عيسائيت وٽ مغلوب ٿيل آهي! اسان جي زندگيءَ جو دائرو ڪيترو محدود آهي، جنهن بہ ڳالهہ جو تجزيو ڪجي تہ اها مذهب جي غلبي ۽ ضابطي، رنگ ۾ رنگيل آهي!"(43)
جيڪڏهن ڪو غير معمولي ماڻهو بہ خدا جي وجود ۽ مذهب جي نوعيت جي باري ۾ سوال ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪري سگهي ها تہ ان کي پنهنجي وقت جي سائنس ۽ فلاسافي ۾ ڪابہ مدد ڪونہ ملي ها. جيستائين منطقي سببن جو ڍانچو ڪونہ ٺهيو هيو جن مان هرهڪ سائنسي ثابتين جي پٺي ڊير تي ٻڌل هيو تہ ڪوبہ ماڻهو ان خدا جي وجود کان انڪار نٿي ڪري سگهيو جنهن جو مذهب يورپي ماڻهن جي اخلاقي، جذباتي، جمالياتي ۽ سياسي زندگي تي غالب هيو. انهي مدد کان سواءِ اهڙو ڪوبہ انڪار فقط

ذاتي خواهش يا اوچتو جوش تي پئي سگهيو باقي سنجيدي غور جي قابل ڪونہ هيو. جيئن فيبور ٻڌايو آهي تہ فرينچ جهڙي ڏيهي ٻولي ۾ اهڙي ٻي اعتقادي لاءِ نحوي ترڪيب يا لفظن جي ذخيري جي کوٽ هئي. تنهن ڪري "مطلق" "نسبتي"، ڪارڻتا (سبب)"، "نظريو" يا "ڪشف" جهڙا لفظ اڃا استعمال ۾ ڪونہ آيا هيا.(44) اسان کي اها ڳالهہ پڻ ياد ڪرڻ گهرجي تہ ان وقت تائين دنيا ۾ ڪنهن بہ معاشري مذهب کي خارج ڪونہ ڪيو هيو جنهن کي زندگي جي هڪڙي حقيقت طور تسليم ڪيو ويو هجي. ارڙهين عيسوي صدي جي آخر تائين بہ ٿورڙن يورپين بہ خدا جي وجود کان انڪار ڪرڻ کي ممڪن ڪونہ سمجهيو هيو.

پوءِ جڏهن ماڻهو هڪ ٻئي تي "ملحد" (دهريو) هجڻ جا الزام هڻي رهيا هيا تہ ان مان انهن جي ڪهڙي مراد هئي؟ فرينچ سائنسدان مارن مرسين (Marin Mersenne)، 1588ع کان 1648ع، جيڪو ڪٽر فرانسسڪن (Franciscan) فرقي (سلسلي) جو رڪن پڻ هيو ان ٻڌايو تہ رڳو پئرس ۾ 50,000 ملحد موجود آهن پر ان جن لاءِ ملحد هجڻ جو ٻڌايو انهن مان اڪثر خدا ۾ ايمان رکندا هيا. تنهن ڪري مثل مونٽين (Michel Montaigne) جي دوست پيري ڪئرن (Pierre Carrin) پنهنجي رسالي "ليس ٽروئز ويرائٽز" (Les Trois Verite s)، 1589ع، ۾ ڪئٿوليت ("ڪئٿولسزم") جو دفاع ڪيو هيو پر پنهنجي مکيہ ڪارنامي "ڊي لا سيجيز" (De la Sagesse) ۾ ان عقل جي ڪمزوري تي زور ڏنو هيو ۽ دعوا ڪيائين تہ انسان صرف ايمان جي قوت ذريعي خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو. مرسين (Mersenne) ان ڳالهہ کي رد ڪيو ۽ ان کي الحاد جي برابر سمجهيائين. ان ٻڌايو تہ هڪڙو ٻيو بي دين (بداعتقادي) اطالوي عقليت پسند جياردانو برونو (Giordano Bruno)، 1558ع کان 1600ع. هيو. توڙي جو برونو هڪڙي قسم جي رواقي ("استوئڪ" Stoic) خدا ۾ ايمان رکندڙ هيو جيڪو روح، بڻ بنياد ۽ ڪائنات جي پڇڙي هيو. مرسين انهن ٻنهي ماڻهن کي ملحد سڏيو ڇوتہ ان خدا بابت انهن جي راءِ سان اتفاق ڪونہ ڪيو. انهيءَ ڪري نہ تہ ڪو انهن مطلق اعليٰ هستي جي وجود کان انڪار ٿي ڪيو. بلڪل ساڳي نموني ۾ رومي سلطنت جي بي دينن (پاگان) وري يهودين ۽ عيسائين کي ملحد سڏيو هيو ڇوتہ خدا بابت يهودين ۽ عيسائين جو موقف انهن جي پنهنجي موقف کان مختلف هيو. سورهين ۽ سترهين عيسوي صدين دوران "ملحد" لفظ خاص طور تي تڪراري ڳالهہ لاءِ مخصوص ٿيل هيو. دراصل پنهنجي ڪنهن بہ مخالف کي "ملحد" چوڻ عام هيو بلڪل ساڳي طريقي ۾ جيئن اوڻويهين صدي جي آخر ڏاري ۽ ويهين صدي جي شروعات ۾ ماڻهن کي "ڪميونسٽ" يا "فسادي" (انارڪسٽ Anarchist) سڏيو ويندو هيو.

سڌاري (اصلاح) کان پوءِ ماڻهو عيسائيت جي باري ۾ هڪڙي نئين نموني ۾ فڪرمند ٿي ويا هيا. "ڏائڻ" (يا اصل ۾ "فسادي" يا "ڪميونسٽ") وانگر "ملحد" بہ لڪل بي چيني جو عملي نتيجو هيو. ان ايمان بابت هڪڙي لڪل پريشاني جي

عڪاسي ٿي ڪئي ۽ اهو ديندارن کي ڊيڄارڻ لاءِ چڱن ڪمن جي ترغيب ڏيڻ لاءِ هڪڙي ڇرڪائيندڙ اٽڪل طور استعمال ٿي پئي سگهيو. انگلستاني ڪليسا جي ديني عالم رچرڊ هوڪر (Richard Hooker)، 1554 کان 1600ع، "لاز آف ايڪليسيئسٽيڪل پاليسي" نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو تہ معاشري ۾ ٻن قسمن جا ملحد آهن: هڪڙي ننڍڙي ٽولي خدا ۾ ايمان نٿي رکيو. تمام گهڻي تعداد ۾ ماڻهن ائين ٿي زندگي گذاري ڄڻ خدا موجود ڪونهي. ماڻهن انهي فرق ڏانهن ڌيان نہ ڏيڻ جو لاڙو ٿي ڏيکاريو ۽ پوئين يعني الحاد جي عملي طريقي تي ذهن مرڪوز ٿي ڪيو. ائين "ٿيئيٽر آف گاڊز ججمينٽس"(1597) ڊرامي ۾ ٿامس بيئرڊ (Thomas Beard) جو تصوراتي ڪردار "ملحد" خدا جي ربوبيت، روح جي لافانيت ۽ آخرت واري حياتي کان انڪار ڪيو پر ظاهري طرح (ڪلمہ ڪلا) خدا جي وجود کان انڪار ڪونہ ڪيو. جان ونگفيلڊ (John Wingfield) پنهنجي مقالي "اٿيئزم ڪلوزڊ ائنڊ اوپن ائناٽومائيزڊ" (1634ع) ۾ ٻڌايو: "منافق هڪڙي قسم جو ملحد آهي؛ لاپرواهہ بدڪار انسان هڪڙي قسم جو ملحد آهي: اهڙو ماڻهو جيڪو سکڻ ۽ سڌرڻ کان ڇڙهيل هجي اهو بہ ملحد آهي."(45) ويلش (Welsh)جي شاعر وليم واگن (William Vaughan)، 1577ع کان 1641ع، جي نظر ۾ جنهن بہ نيو فنلئنڊ (Newfoundland) جي نوآبادڪاري (بينڪيت) لاءِ مدد ڪئي، اهي جن مسواڙون ورتيون يا مفاد حاصل ڪيا، اهي سڀ پڪي پٽ ملحد هيا. انگريزي ناٽڪ نويس ٿامس ناشي (Thomas Nashe)، 1567ع کان 1601ع، اعلان ڪيو تہ حريص لالچي، هٻچي، ٻٽاڪي (ڊاڙي) ۽ زاني، سيئي ملحد آهن.

ملحد جو اصطلاح هڪڙي ذلت هئي. ڪوبہ ماڻهو پاڻ کي ملحد سڏجڻ لاءِ تصور بہ نٿي ڪري سگهيو. ان وقت تائين اهو ڪو امتيازي نشان ڪونہ ٿيو هو جنهن کي فخر سان پائي ڇڏجي. البت سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين دوران مغربي ماڻهن ۾ هڪڙو رويو پيدا ٿي ويو جنهن خدا جي وجود کان انڪار کي نہ صرف ممڪن پر قابل خواهش بڻائي ڇڏيو. انهن کي سائنس ۾ پنهنجن خيالن جي حمايت ملي وئي. پوءِ بہ سڌارڪن (مصلحين) جي خدا کي سائنس جي حق ۾ تصور ڪري سگهجي ٿو. جيئن تہ انهن خدا جي مطلق حاڪميت ۾ ايمان ٿي رکيو تنهن ڪري لوٿر ۽ ڪالون، ٻنهي، فطرت بابت ارسطو جي نظرئي کي رد ڪيو تہ ان جون پنهنجون اندروني ذاتي طاقتون آهن. انهن جو عقيدو هيو تہ فطرت هڪڙي اطاعت گذار شي آهي جيئن هڪڙو عيسائي جيڪو خدا طرفان ڇوٽڪاري جي عنايت هجڻ جي اميد ڪري سگهي ٿو باقي پنهنجي لاءِ پاڻ ڪجهہ نٿو ڪري سگهي. ڪالون فطري دنيا جي سائنسي مطالعي جي چٽي طرح واکاڻ ڪئي هئي. جنهن ۾ ناقابل ديد خدا پنهنجو پاڻ کي ڄاڻل بڻايو هيو. الهامي ڪتاب ۽ سائنس جي وچ ۾ ڪوبہ ٽڪراءُ ڪونهي ٿيڻو: بائيبل مطابق خدا پاڻ کي اسان جي محدود انساني اهليتن مطابق ڍاليو هيو بلڪل ائين جيئن هڪڙو داناءُ مقرر پنهنجي سوچ ۽ تقرير کي سامهون ويهي ٻڌندڙ ماڻهن جي اهليت مطابق ٺهڪندڙ بڻائيندو آهي ڪالون مڃيو ٿي تہ

تخليق جو بيان ڪنهن پارڙي جي ڳالهائڻ مثال آهي جنهن پر اسرار ۽ مجموعي مرحلن کي عام ماڻهن جي ذهن موجب موافقت ڏني ته جيئن هر ماڻهوءَ جو خدا ۾ ايمان هجي. (46) ان کي لغوي معنيٰ ۾ ناهي ورتو.

بهرحال، رومي ڪيٿولڪ ڪليسا ڪڏهن به اهڙي ڪليل ذهن واري نه رهي آهي. 1530ع ۾ پولئنڊ جي ماهر فلڪيات نڪولس ڪاپرنيڪس پنهنجو "ڊي رووليوشنيبس" (De Revolutionnibus) رسالو مڪمل ڪيو جنهن ۾ ان دعوا ڪئي ته سج ڪائنات جو مرڪز آهي. اهو ان جي مرڻ کان ٿورو اڳ 1543ع ۾ ڇپيو هيو ۽ ڪليسا ان کي ممنوعه ڪتابن جي فهرست ۾ شامل ڪيو هيو. 1613ع ۾ مشهور رياضيدان گئليلوگئليلي (Galielo Galilei) دعوا ڪئي ته ان جيڪا دوربيني ايجاد ڪئي آهي ان ذريعي ثابت ٿيو ته ڪاپرنيڪس جو نظريو درست آهي. ان جو معاملو وڏي گوڙ جو سبب ٿي ويو: ان کي احتساب ڪرڻ واري عدالت ۾ گهرايو ويو، گئليلو جي مذمت ڪئي وئي ۽ ان کي چيو ويو ته اهو پنهنجي سائنسي عقيدي تان هٽ ڪٽي وڃي، ۽ ان کي عمر قيد جي سزا ڏنائون. نه رڳو سڀني ڪيٿولڪن انهيءَ فيصلي سان اتفاق ڪيو پر انهن حالتن ۾ جڏهن اعتدال پسند جذبو موجود هيو رومي ڪيٿولڪ ڪليسا کي جنهن ڳالهه امتياز وارو ٿي بڻايو ان کي ڪنهن به نئي رواج وانگر بدلائڻ جي سخت مخالف هئي. جنهن ڳالهه ڪليسا کي مختلف ٿي بنايو اها اها هئي ته ان وٽ مخالفت کي دٻائڻ لاءِ طاقت هئي ۽ هڪڙي بنا رنڊڪ جي هلندڙ مشين هئي جيڪا عقلي هم آهنگي لاڳو ڪرائڻ لاءِ سخت نموني سان اثرائتي ٿي وئي هئي. گئليلو جي مذمت ڪرڻ واري عمل اٽر نموني ۾ ڪيٿولڪ ملڪن ۾ سائنسي مطالعي (تعليم) ۾ رنڊڪ وڌي، ان حقيقت جي باوجود شروعاتي دور جا ڪيترائي ناليوارا سائنسدان، مثال طور، مارن مرسين، ريني ڊيڪارٽ ۽ بليسي پاسڪل (Blaise Pascal) پنهنجي ڪيٿولڪ عقيدي سان سچا رهيا. گئليلو جو معاملو ڪجهه گنڀير آهي ۽ مان ان جي سڀني سياسي پيچيدگين ۾ وڃڻ نٿي گهران. بهرحال، هڪڙي حقيقت ظاهر ٿئي ٿي جيڪا اسان جي داستان ۾ اهميت واري آهي: رومي ڪيٿولڪ ڪليسا سج کي مرڪز قرار ڏيڻ واري نظرئي جي انهيءَ ڪري مذمت ڪونه ڪئي ته ان سان خدا جي خالق هجڻ ۾ ايمان رکڻ لاءِ خطرو پيدا ٿي ٿيو پر انهيءَ ڪري جو ان ڳالهه الهامي صحيفي ۾ ٻڌايل لفظ "خدا" جي ترديد ٿي ڪئي.

گئليلو خلاف ڪيس هلڻ وقت ان ڳالهه گهڻن پروٽيسٽن کي پڻ پريشان ڪري ڇڏيو. لٿر يا ڪالون ڪڏهن به ڪاپرنيڪس جي مذمت ڪونه ڪئي هئي پر لٿر جي ساٿي فلپ ملينڪٿن (Philip Melancthon)، 1497ع کان 1560ع، ڌرتيءَ جو سج جي چوڌاري گردش ڪرڻ واري نظرئي کي رد ڪيو ڇوته اهو نظريو بائيبل جي ڪجهه عبارتن جي مخالفت ۾ هيو. اهو رڳو پروٽيسٽنٽ مسئلو ڪونه هيو. ٽرينٽ واري ڪائونسل جي گڏجاڻي کان پوءِ ڪيٿولڪن ۾ سندن پنهنجي الهامي ڪتاب لاءِ هڪڙو نئون جوش پيدا ٿيو هيو: ولگيٽ (Vulgate) يعني بائيبل جو سينٽ جيروم وارو

لاطيني ترجمو. 1576ع ۾ اسپانوي احتسابي جج ليون آف ڪاسترو (Leon of Castro) جي لفظن مطابق: "اهڙي ڪابہ تبديلي ناهي ڪرڻي جيڪا ولگيٽ جي لاطيني متن سان اختلاف ڪري، چاهي اهو هڪڙو حصو هجي، هڪڙو ننڍڙو آخري ٽڪرو هجي يا هڪڙو فقرو هجي، بيان جو هڪڙو لفظ هجي، لفظ جو هڪڙو پد يا هڪڙو اکر هجي."(47)
ماضيءَ ۾ جيئن اسان کي خبر آهي، ڪجھ عقليت پسند ۽ صوفي سوچيل سمجهيل علامتي تشريح جي حق ۾ بائيبل ۽ قرآن شريف جي لفظي پڙهڻي کان پاسو ڪرڻ لاءِ پنهنجي طريقي کان ٻاهر هليا ويا هيا. هاڻي پروٽيسٽنٽن ۽ ڪيٿولڪن، ٻنهي صحيفي جي مڪمل طور تي هڪڙي لغوي سمجهاڻي ۾ پنهنجو ايمان قائم ڪيو هيو. گئليلو ۽ ڪاپرنيڪس جي سائنسي ايجادن شايد اسماعيلين، صوفين ۽ قبالائين يا هيسيچسٽن (Hesychasts) کي پريشان نہ ڪيو هجي پر انهن ايجادن انهن ڪيٿولڪن ۽ پروٽيسٽن لاءِ مسئلا ضرور پيدا ڪري ڇڏيا جن نئين لفظ پرستي ("لٽيرلزم" Literalism) کي قبوليو هيو. ڌرتيءَ جو سج جي چوڌاري گردش ڪرڻ واري نظرئي کي بائيبل جي عبارتن سان ڪيئن ٺهڪندڙ بڻائي سگهجي؟ "دنيا پڻ مستقل طور قائم ٿيل آهي، يعني ان کي چوري نٿو سگهجي. سج پڻ اڀري ٿو ۽ سج لهي ٿو ۽ پنهنجي جاءِ ڏانهن وڃي ٿو جتان اڀريو هيو. خدا چنڊ کي موسمن لاءِ مقرر ڪيو. ڇا سج کي ان جي لهڻ جي خبر آهي؟"(48)

ڪليسا وارا گئليلو جي ڪجھ تجويزن کان تمام گهڻو پريشان هيا. ان جي چوڻ مطابق جيڪڏهن چنڊ تي زندگي موجود ٿي سگهي ٿي تہ پوءِ اهي ماڻهو حضرت آدم عليہ السلام جي نسل ۾ ڪيئن پيدا ٿيا هيا ۽ حضرت نوح عليہ السلام واري طوفان مان ڪيئن بچي ويا هئا؟ ڌرتي جي گردش ڪرڻ واري نظرئي کي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جو آسمان ڏانهن کڄي وڃڻ واري عقيدي سان ڪيئن ٺهڪندڙ بڻائي سگهجي؟ صحيفي ۾ ٻڌايو ويو آهي تہ آسمان ۽ ڌرتي انسان جي فائدي لاءِ پيدا ڪيا ويا آهن. گئليلو جي چوڻ مطابق جيڪڏهن ڌرتي سج جي چوڌاري گردش ڪندڙ هڪڙو ٻيو سيارو آهي تہ اهو ائين ڪيئن ٿو ٿي سگهي؟ بهشت ۽ دوزخ کي حقيقي جايون سمجهيو ويو آهي جن کي ڪاپرنيڪس جي نظرئي ۾ ڳولڻ مشڪل آهي. مثال طور، دوزخ جي لاءِ وڏي پئماني تي مڃيو ٿي ويو تہ اها ڌرتيءَ جي وچ تي قائم هوندي دين جي تبليغ لاءِ نئين قائم ٿيل جماعت طرفان گئليلو جي سوال تي جڏهن يهودي اسڪالر ۽ وڏي پادري ("ڪارڊينل" Cardinal) رابرٽ بيلارمن (Robert Bellarmine) کان راءِ پڇي وئي تہ ان روايتي طريقي وارو موقف اختيار ڪيو: "دوزخ قُبن کان مختلف هڪڙي ڳجهي جاءِ آهي." ان قياس ظاهر ڪيو تہ اها ضرور ڌرتيءَ جي وچ تي هوندي ۽ پنهنجي بحث جي پڄاڻي "فطري دليل" تي ڪيائين:

> "فطري دليل حتمي آهي. انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونهي تہ دراصل اها معقول ڳالهہ آهي تہ شيطانن ۽ ملعون بدڪار انسانن جي جاءِ جيترو ممڪن ٿي سگهي ٿو ايترو ان جاءِ کان پري هوندي جتي ملائڪ ۽

خوشقسمت انسان هميشہ هميشہ لاءِ رهندا. خوشنصيبن جي رهائش بهشت کان پري ڪونہ ڪئي وئي آهي.“ (49).

اڄوڪي زماني ۾ بيلارمن جا دليل کل جهڙا لڳن ٿا. هاڻي لفظي معنيٰ سان ڇهتيل عيسائي بہ اهو تصور ڪونہ ٿا ڪن تہ ڪو دوزخ ڌرتيءَ جي وچ تي آهي. پر گهڻا تہ ٻين سائنسي نظرين ڪري گهڻو ششدر ٿي ويا آهن. جن کي هڪڙي سوفسطائي ڪائناتي نظرئي ۾ ”خدا لاءِ ڪا جاءِ“ نٿي ڏسڻ ۾ اچي.

ان زماني ۾ جڏهن ملان صدره مسلمانن کي تعليم ڏئي رهيو هيو تہ بهشت ۽ دوزخ هر فرد جي اندر موجود تصوراتي دنيا ۾ واقع آهن. بيلارمن جهڙا سوفسطيائي ڪليسائي ماڻهو مسلسل بحث ڪري رهيا هيا تہ بهشت ۽ دوزخ لفظي جاگرافيائي بيهڪ رکن ٿا. جڏهن قبالائي تخليق جي باري ۾ بائيبل ۾ آيل تفصيل جي سوچيل سمجهيل علامتي نموني ۾ ٻيهر تشريح ڪري رهيا هيا ۽ پنهنجن شاگردن کي خبردار ڪري رهيا هيا تہ ان ڏندڪٿائي نظرئي کي لغوي طور نہ وٺن. ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ زور ڏئي رهيا هيا تہ بائيبل حقيقت ۾ هر تفصيل ۾ سچو هيو. ان نظرئي روايتي مذهبي ڏندڪٿا کي نئين سائنس آڏو بي وس ثاهي ڇڏيو ۽ آخرڪار ڪنهن بہ صورت ۾ خدا کي مڃڻ لاءِ گهڻن ماڻهن لاءِ ان کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو. ديني عالم پنهنجن ماڻهن کي انهي پيش ايندڙ للڪار لاءِ چڱي طرح تيار ڪونہ ڪري رهيا هيا. پروٽيسٽن ۽ ڪئٿولڪن منجهہ ارسطوئيت لاءِ نئين اتساهہ ۽ سڌاري (اصلاح) کان پوءِ اهي خدا بابت ائين ڳالهائيندا هيا ڄڻ اهو ڪا هڪڙي ٻي معروضي حقيقت هجي. نتيجي ۾ ان ارڙهين صدي جي آخري عرصي ۽ اڻويهين صدي جي شروعاتي عرصي وارن نون ”بي دينن“ کي مورڳو خدا مان جان ڇڏائڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

ائين لووين (Louvain) جو انتهائي بااثر يهودي عالم ليونارڊ ليسيئس (Leonard Lessius)، 1554ع کان 1623ع، پنهنجي رسالي ”دي ڊوائين پروويڊنس“ (The Divine Providence) ۾ فلاسافرن واري خدا سان پنهنجي فرمانبرداري پيش ڪندي لڳي ٿو. ان خدا جي وجود جي باري ۾ زندگيءَ جي ٻين حقيقتن وانگر سائنسي انداز ۾ پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري سگهجي ٿي. ڪائنات جي جوڙجڪ جيڪا بنا ڪنهن ارادي جي واقع ڪونہ ٿي هوندي. هڪڙي قادرمطلق ۽ پالڻهار جي موجودگي ڏانهن اشارو ڪري ٿي. بهرحال، ليسيئس جي خدا بابت خصوصي طور تي ڪابہ عيسائي ڳالهہ ڪونهي: اهو هڪڙي سائنسي حقيقت آهي جنهن کي ڪوبہ منطقي انسان لهي سگهي ٿو. ليسيئس حضرت عيسيٰ عليہ السلام جو مشڪل حوالو ڏئي ٿو. اهو خيال ڏيکاري ٿو تہ خدا جي وجود بابت رواجي مشاهدي جي عام سمجهہ، فلسفي، تقابلي مذهب ۽ عام احساس جي پروڙ ۽ مطالعي سان نتيجو ڪيڏي سگهجي ٿو. خدا بس هڪڙي ٻي هستي ٿي ويو هيو ٻين مادي شين جي تعداد وانگر جن لاءِ سائنسدان ۽ فلاسافر، مغرب ۾ تلاش ڪري رهيا هيا. فيلسوفن کي خدا جي وجود بابت پنهنجن دليلن ۾

ڪوبہ شڪ ڪونہ ٿيو هيو پر انهن جي هم مذهب ماڻهن آخر ۾ فيصلو ڪيو هيو تہ فلاسافرن واري ان خدا جي ڪابہ مذهبي اهميت ڪونهي. ٿي سگهي ٿو ٿامس اڪيناس اهو خيال ڏيکاري ها تہ خدا بہ محض هڪڙو ٻيو عنصر آهي - البت اعليٰ و برتر۔ وجودن جي لڙي ۾، پر اهو ذاتي طور انهيءَ ڳالهہ جو قائل ٿي ويو هيو تہ اهي فلسفاڻا دليل ان پراسرار خدا سان ڪو تعلق ڪونہ ٿا رکن جنهن خدا جو ان عبادتن ۾ تجربو ڪيو هيو. پر سترهين صدي جي شروعات تائين نالي وارن ديني عالمن ۽ ڪليسائي ماڻهن خدا جي وجود بابت مڪمل طور تي منطقي بنيادن تي بحث ڪرڻ جاري رکيو. ڪيترائي اڄ ڏينهن تائين اهو عمل جاري رکندا اچن. جڏهن نئين سائنس دليلن کي رد ڪيو تہ خود خدا جو وجود تنقيد هيٺ اچي ويو. خدا جي خيال کي هڪڙي حقيقت جي علامت طور ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن جو عام مفهوم واري لفظ ۾ ڪو وجود ڪونہ هيو ۽ جيڪو فقط عبادت ۽ مراقبي ۾ غوروفڪر وارن تصوراتي قاعدن ذريعي ملي پئي سگهيو، روزبروز اهو فرض ڪيو ويو تہ خدا بس زندگيءَ جي ڪنهن ٻي حقيقت وانگر هڪڙي حقيقت آهي. ليسيئس جهڙن ديني عالمن ۾ اسان ڏسي سگهون ٿا تہ جيئن جيئن يورپ نواڻ (جديديت) ڏانهن قدم وڌايو ديني عالم پاڻ مستقبل جي "دهرين" کي ان خدا کان انڪار ڪرڻ لاءِ هٿيار مهيا ڪري رهيا هيا جنهن جي ڪا مذهبي اهميت ڪونہ هئي ۽ جنهن ماڻهن کي اميد ۽ يقين سان پرڻ جي بجاءِ اڪثر ماڻهن کي خوف سان ڀري ڇڏيو هيو. فلاسافرن ۽ سائنسدانن وانگر سڌاري (اصلاح) واري عمل جي دور کان بعد وارن عيسائين بہ صوفين جي تصوراتي خدا کي بلڪل ترڪ ڪري ڇڏيو هيو ۽ منطقي خدا منجهان بصيرت حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائون.

باب نائون

روشن خيالي

سورهين صدي جي پڇاڙيءَ تائين مغرب فني مهارت حاصل ڪرڻ وارو عمل شروع ڪري ڇڏيو هيو. جنهن مڪمل طور تي هڪڙي مختلف قسم جي معاشري کي جنم ڏنو ۽ انسانيت جو هڪڙو نئون تصور پيدا ڪيو. اڳتي نمونو سان ان خدا جي فطرت (نوعيت) ۽ ڪردار جي باري ۾ مغربي تصور کي متاثر ڪيو. نين صنعتن ۽ قابليت واري مغرب جي ڪاميابين دنياوي تاريخ جو پڙ رخ بدلائي ڇڏيو. مُهذب دنيا جي ٻين ملڪن کي مغربي دنيا کي نظرانداز ڪرڻ گهڻو مشڪل لڳو ماضي وانگر جڏهن اهي ٻين اهم تهذيبن کان پوئتي رهجي ويا هيا. ائين ڪن يا ان سان مصالحت ڪن. جيئن ته ٻئي ڪنهن به معاشري ڪڏهن به اهڙيون ڪاميابيون حاصل ڪونه ڪيون هيون تنهن ڪري مغرب مسئلا پيدا ڪري ڇڏيا. جيڪي مڪمل طور تي نوان هيا ۽ انهن سان منهن ڏيڻ گهڻو ڏکيو هيو. مثال طور، ارڙهين عيسوي صدي تائين اسلام آفريڪا، مشرق وسطيٰ ۽ يونوچ سمنڊ وارن علائقن ۾ غالب عالمي قوت رهيو هيو. جيتوڻيڪ مغرب جي پندرهين عيسوي صدي واري نئين جاڳرتا (نشات ثانيه) مغربي عيسائي دنيا کي ڪيترين ڳالهين ۾ اسلامي دنيا تي فوقيت ڏياري هئي، پر مختلف اسلامي طاقتون انهي للڪار جو مقابلو ڪرڻ جي اهل هيون. عثمانين يورپ ۾ پنهنجي پيش قدمي جاري رکي هئي ۽ مسلمان پورچوگيزي حملہ آورن ۽ انهن جي پٺيان ايندڙ واپاري يلغارن کي روڪي رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا. بهرحال، ارڙهين عيسوي صدي جي آخر تائين يورپ کي دنيا تي غلبو حاصل ڪرڻ ۾ ڪاميابي ملڻ شروع ٿي وئي هئي ۽ ان جي هر قسم جي ڪاميابي جو مطلب اهو ٿي ويو ته باقي دنيا لاءِ ان سان مقابلو ڪرڻ ناممڪن ٿي ويو. برطانيه به هندوستان تي قبضو ڪري ورتو هيو ۽ يورپ به جيترو گهڻو ڪري سگهيو ٿي دنيا جي گهڻن علائقن کي پنهنجي بينڪيت بڻائڻ لاءِ تيار هيو. مغربي رنگ ۾ ڍلجڻ وارو عمل شروع ٿي ويو هيو ۽ ان سان گڏ سنساريت (سيڪيولرزم) جي مسلڪ جي به ابتدا ٿي جنهن خدا جي آزادي جو مطالبو ڪيو.

جديد فني معاشري جو تاڃي پيٽو ڪهڙين شين سان گڏجي نهيو هيو؟ اڳيون سيئي تهذيبون زراعت تي ياڙيندڙ هيون. جيئن ان جي نالي مان اشارو ملي ٿو تهذيب اصل ۾ شهرن جي ڪاميابي هوندي هئي جتي زميندار طبقو هارين طرفان مليل واڌو زرعي پيداوار جي سهاري زندگي گذاريندو هيو ۽ ان طبقي کي مختلف ثقافتون پيش ڪرڻ لاءِ

سهوليت ۽ وسيلا ميسر هوندا هيا. جيئن ٻيا اهم مذهبي نظريا ٿيا هيا ائين هڪڙي خدا ۾ ايمان بہ مشرق وسطيٰ ۽ يورپ جي شهرن ۾ هڪ ئي وقت پيدا ٿيو هيو. بهرحال، اهي سڀئي زرعي تهذيبون نازڪ هيون. انهن جو انحصار مختلف ڳالهين تي هيو مثال طور، فصل، هلرپو، آب و هوا ۽ زمين جي پيچ گهٽ. جڏهن بہ ڪا سلطنت پکيڙ ۾ وڌي ۽ ان جي ذميوارين ۽ عزائم ۾ واڌارو ٿيو تہ نتيجي ۾ ان جا محدود وسيلا اڻ پورا ثابت ٿي ويا. پنهنجي اقتدار جي عروج تي پهچڻ سان ئي سلطنت زوال پذير ٿي ويندي هئي. بهرحال، نئون مغرب زراعت تي ڀاڙيندڙ ڪونہ هيو. ان جي فني مهارت جو مطلب هيو تہ مغرب مقامي حالتن، ٻاهرين مداخلتن ۽ دنياوي اٿل پٿل کان آزاد ٿي ويو هيو. سرمائي جي سيڙپ معاشي وسيلن موجب مقرر ڪئي وئي هئي. جيڪا موجوده دور تائين لامحدود حد تائين بحال رهڻ جوڳي لڳي ٿي. نواڻ (جديديت) جي عمل مغرب کي گنڀير تبديلين جي هڪڙي سلسلي ۾ مصروف ڪري ڇڏيو: اهو ان کي صنعتون قائم ڪرڻ ۽ نتيجي ۾ زرعي سڌارن، عقلي روشن خيالي، ۽ سياسي ۽ سماجي انقلابن ڏانهن وٺي ويو. فطري طور انهن زبردست تبديلين مردن ۽ عورتن کي پنهنجي باري ۾ ادراڪ کي متاثر ڪيو ۽ انهن کي مطلق حقيقت سان پنهنجي تعلق تي نظرثاني ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو جنهن کي اهي روايتي نموني ۾ "خدا" سڏيندا هيا.

انهي مغربي فني معاشري ۾ ڪنهن بہ ڪم ۾ مهارت حاصل ڪرڻ نهايت لازمي هئي: معاشي، عقلي ۽ سماجي شعبن ۾ سڀئي ايجادون متعدد ۽ مختلف حوالن سان خصوصي مهارت جي تقاضا ڪري رهيون هيون. مثال طور، سائنسدانن اوزارن ٺاهڻ وارن جي وڌندڙ قابليت تي انحصار ٿي ڪيو. صنعت نين مشينن ۽ طاقت جي ذريعن جي گهر ٿي ڪئي، ان سان گڏوگڏ سائنس جي نثري معلومات ۽ مختلف قسم جون فني مهارتون هڪٻئي سان لاڳاپي ۾ اچي ويون ۽ آهستي آهستي باهمي انحصار ڪندڙ ٿي ويون: هڪڙي فني مهارت ٻي مهارت کي هڪڙي مختلف بلڪ ان وقت تائين اڻ لاڳاپيل سمجهيو ويندڙ شعبي ۾ مدد ڪئي. اهو هڪڙو اجتماعي عمل هيو. هڪڙي فني مهارت جي ڪنهن ٻئي فن ۾ استعمال ڪرڻ سان ان جون ڪاميابيون اڃا وڌي ويون ۽ ان جي نتيجي ۾ ان جي قابليت اڃا وڌي وئي. سرمائي جي چڱي نموني ۾ ٻيهر سيڙپڪاري ڪئي وئي ۽ جاري رهندڙ ترقي جي بنياد تي ان ۾ گهڻو اضافو ڪيو ويو. باهمي لاڳاپيل تبديلين هڪڙو اڳتي وڌندڙ ۽ پڌري پٽ اڻ روڪ تسلسل حاصل ڪيو. سڀني طبقن جا وڌ کان وڌ ماڻهو ڪم ڪار جي متعدد درجن ۾ نواڻ (جديديت) جي عمل ۾ شامل ڪيا ويا. تهذيبي ۽ ثقافتي ڪاميابيون هاڻي امير طبقي جي ماڻهن لاءِ مخصوص ڪونہ هيون پر انهن جو انحصار فيڪٽري مزدورن، کاڻ ۾ ڪم ڪندڙ مزدورن، ڇاپي خانن (پرنٽرن) ۽ ڪلارڪن تي هيو اهي صرف اجرتي مزدور ڪونہ هيا پر وڌندڙ مارڪيٽ جا خريدار پڻ هيا. آخرڪار انهن هيٺين طبقي جي ماڻهن لاءِ اهو لازمي ٿي ويو تہ جيڪڏهن قابليت لاءِ ترجيحي ضرورت کي محفوظ رکڻو هيو تہ اهي

تعليم حاصل ڪن ۽ ڪنهن حد تائين معاشري جي دولت ۾ حصو ونڊائين. پيداوار جي گهٽي واڌ، سرمايہ جي سيڙپ ۽ شين لاءِ مارڪيٽن جي واڌ سان گڏوگڏ سائنس ۾ عقلي ترقين سماجي انقلاب آڻي ڇڏيو: زميندار طبقي جي طاقت ختم ٿيڻ لڳي ۽ ان جي جاءِ تي سرمايہ دار طبقي جو مالياتي ڄار اچي ويو. نئين قابليت کي سماجي تنظيمن جي معاملن ۾ پڻ محسوس ڪيو ويو جنهن آهستي آهستي مغرب کي دنيا جي ٻين علائقن ۾ اڳ ماڻيل ڪاميابي جي معيارن تي پهچائي ڇڏيو جيئن چين ۽ سلطنت عثمانيہ. ۽ پوءِ مغرب کي انهن کان بہ گوءِ کڻڻ جي قابل بڻايائين. 1789ع تائين جيڪو فرينچ انقلاب جو سال آهي، سرڪاري ملازمت کي ان جي اثراندازي ۽ افاديت ذريعي پرکيو ويندو هيو. يورپ ۾ مختلف حڪومتن پنهنجي تشڪيل نو ۽ پنهنجن قانونن تي مسلسل نظرثاني کي ضروري سمجهيو تہ جيئن نواڻ (جديديت)جي هردم تبديل ٿيندڙ حالتن جو مقابلو ڪري سگهجي.

جڏهن قانون کي ناقابل ترميم ۽ الوهي سمجهيو ويندو هيو تہ پراڻي زراعتي ڍانچي ۾ اها ڳالھ ناقابل تصور هجي ها. اها نئين خودمختياري جي هڪڙي نشاني آهي جيڪا فني مهارت مغربي معاشري ۾ آڻي رهي هئي: مردن ۽ عورتن محسوس ڪيو تہ اهي پنهنجن معاملن جا پاڻ مالڪ آهن. جڏهن تہ اڳ ائين ڪونہ هيو. اسان کي شديد خوف جي بہ خبر آهي جيڪو ايجاد ۽ تبديلي روايتي معاشرن ۾ پيدا ڪيو هيو جتي سماجي ترقي کي هڪڙي ڪمزور حاصلات سمجهيو ٿي ويو ۽ ماضي جي تسلسل ۾ ڪنهن بہ رڪاوٽ جي مخالفت تي ڪئي وئي. بهرحال، مغرب طرفان متعارف ڪرايل جديد فني معاشرو مستقل سڌاري ۽ ترقي جي اميدن تي بيٺل هيو. تبديلي کي اداراتي بڻايو ويو ۽ هڪڙي نعمت سمجهيو ويو. دراصل اهڙا ادارا، مثال طور، لنڊن ۾ "رائل سوسائٽي" پراڻي ڄاڻ کي تبديل ڪرڻ لاءِ نئين ڄاڻ ڪٺي ڪرڻ جي مقصد لاءِ وقف ٿيل هيا. مختلف علمن جي ماهرن کي انهي جي عمل جي مدد ڪرڻ لاءِ پنهنجن تجرباتي ڪاميابين کي گڏ ڪرڻ لاءِ همٿايو ويندو هيو. انهن جي ايجادن کي ڳجهو رکڻ جي بجاءِ نوان سائنسي ادارا خود پنهنجن ۽ ٻين شعبن ۾ مستقبل جي ترقي کي اڳتي وڌائڻ جي مطلب سان علم کي ڦهلائڻ گهرندا هيا. تنهن ڪري مغرب ۾ مهذب دنيا جي پراڻي تبديلي مخالف جوش جي جاءِ تبديلي ۽ هڪڙي يقين جي خواهش واراري هئي ڇوتہ جاري رهندڙ ترقي ڪم جوڳي هئي. اهو انديشو ڪرڻ جي بجاءِ تہ نوجوان طبقو ڪتن پالڻ پنيان لڳو پيو هيو جيئن گذريل زماني ۾ هيو، ٻيڙي لڏي اميد ڪئي تہ انهن جا ٻار انهن کان بهتر زندگي گذارين. تاريخ جي مطالعي تي نئين ڏندڪٿا غالب اچي وئي هئي: يعني ترقي جي ڪٿا. انهن گهڻين ڳالهين ۾ ڪاميابي ماڻي پر هاڻي ماحولياتي تباهي اسان کي ميڄرايو آهي تہ زندگيءَ جو اهو طريقو بہ ايترو نازڪ ۽ نقصان جي ضد ۾ آهي جيترو پراڻو طريقو نازڪ هيو. شايد اسان اهو تسليم ڪرڻ لاءِ تيار ٿي رهيا آهيون تہ اها ڪٿا بہ ٻين گهڻين ڏندڪٿائي نظرين وانگر ايتري غيرحقيقي آهي جن صدين کان انسانذات کي هرڪايو آهي.

جتي وسيلن ۽ ايجادن جي گڏيل استعمال ماڻهن کي هڪٻئي جي ويجهو اچڻ ۾ مدد ڪئي، اتي هڪڙي نئين فني مهارت اٽڪل نموني ۾ انهن کي ٻين حوالن ۾ پري به ڪري ڇڏيو. ان وقت تائين ڪنهن مفڪر لاءِ هر قسم جي علم کان باخبر رهڻ ۽ حاصل ڪرڻ ممڪن رهندو پئي آيو هيو. مثال طور، مسلمان فيلسوف طب، فلسفي ۽ جماليات ۾ ماهر هيا. حقيقت ۾ فلسفي پنهنجن پيروڪارن کي هڪڙو منظم ۽ گڏيل تفصيل مهيا ڪيو هيو جنهن لاءِ مجيو ٿي ويو ته ان ۾ سموري حقيقت شامل آهي. سترهين عيسوي صدي تائين فني مهارت حاصل ڪرڻ وارو عمل جيڪو مغربي معاشري جي هڪڙي نشانبر خوبي ٿي ويو اهو پنهنجي اهميت مجرائڻ شروع ڪري رهيو هيو. علم فلڪيات، ڪيميا ۽ جاميٽري جا قاعدا الڳ ۽ آزاد ٿي رهيا هيا. آخرڪار نتيجو اهو ٿيو ته اسان جي پنهنجي زماني ۾ ڪنهن هڪڙي شعبي جي ماهر لاءِ ڪنهن ٻئي شعبي ۾ مهارت ڏيکارڻ ناممڪن ٿي ويو. اهو ظاهر ٿيو ته هر وڏي دانشور پاڻ کي ڪنهن ڪم جو پايو وجهندڙ جي بجاءِ روايت جي سنڀال ڪندڙ معمولي ماڻهو طور ٿي سمجهيو. اهو ساموندي ملاحن وانگر هڪڙو کوجنا ڪندڙ هيو جن دنيا جي گولي جا نوان علائقا ڳولي لڌا هيا. اهو پنهنجي معاشري جي خاطر لڪل دنيائن منجهه هيڏي هوڏي مهم جوئي ڪري رهيو هيو. جنهن به مؤجد نيون راهون ڳولڻ ۽ ان عمل ۾ پراڻين حدبندين کي هٽائڻ جون مثالي تصوراتي ڪوششون ورتيون اهو ثقافتي هيرو ٿي ويو. جيئن ئي فطري دنيا مٿان دسترس تيزيءَ سان ترقي ڪندي وئي ته انسانذات بابت هڪڙو نئون اميد پرستي وارو رويو پيدا ٿي ويو جنهن ڪڏهن انسانذات کي مجبورين ۾ جڪڙي رکيو هيو. ماڻهن اهو مڃڻ شروع ڪيو ته سٺي تعليم ۽ سڌاريل قانون انساني روح لاءِ روشني آڻي سگهندا. انسانن جي فطري قوتن ۾ نئين اعتماد جو نتيجو اهو ٿيو ته ماڻهو اهو سمجهڻ لڳا ته اهي خود پنهنجي محنت ذريعي روشن خيالي حاصل ڪري سگهن ٿا. انهن هاڻي ائين محسوس ڪونه ٿي ڪيو ته ڪو انهن کي حق کي ڳولي لهڻ لاءِ موروثي روايت تي ڀاڙڻ جي ضرورت آهي، ڪنهن اداري يا ڪنهن بهتر فرد يا خدا طرفان ڪنهن الهام جي به ضرورت آهي.

فني مهارت حاصل ڪرڻ واري تجربي جو نتيجو اهو ٿيو ته فني مهارت حاصل ڪرڻ واري عمل ۾ شامل ماڻهن لاءِ حقيقت جي مجموعي طور تصويرڪشي ڪرڻ ناممڪن ٿيندو پئي ويو. نتيجي ۾ ايجادون ڪندڙ سائنسدانن ۽ مفڪرن زندگي ۽ مذهب جي باري ۾ پنهنجا نظريا نئين سرپيش ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪئي. انهن محسوس ڪيو ته انهن جي علمي ڄاڻ ۽ قابليت انهن تي اها ذميواري رکي ٿي ته اهي حقيقت بابت روايتي عيسائي وضاحتن تي ٻيهر غور ڪن ۽ انهن کي حالتن مطابق پيش ڪن. نئون سائنسي روح تجربو پسند هيو ۽ صرف مشاهدي ۽ تجربي کي بنياد ٿي مڃيائين. اسان کي معلوم آهي ته فلسفي جي پراڻي منطق پسندي ۾ ڪائنات جي منطقي هجڻ تي يقين ڪرڻ لازمي هيو. مغربي سائنسون اهڙي قسم جي ڪنهن ڳالهه

کي جيئن جو تيئن قبول ڪرڻ لاءِ تيار ڪونہ هيون ۽ پهريون قدم وڌائڻ وارا ماڻهو هڪڙي غلطي جو خطرو کڻڻ يا سمورين تسليم ٿيل اختيارين يا ادارن کي مسترد ڪرڻ لاءِ تيار هيا، مثال طور بائيبل، ڪليسا ۽ عيسائي روايت. خدا جي "موجودگي" بابت پراڻا "ثبوت" هاڻي مڪمل طور اطمينان بخش ڪونہ رهيا هيا ۽ فطري سائنسدانن ۽ فلاسافرن جيڪي تجربي جي طريقي لاءِ جوش ۾ ڀريل هيا، مجبوري محسوس ڪئي تہ اهي خدا جي معروضي حقيقت ثابت ڪرڻ لاءِ ساڳيو طريقو استعمال ڪن جنهن سان انهن ڪائنات جي ٻين مظاهر کي ثابت ڪيو هيو.

الحاد پرستي (دهريت) کي هاڻي بہ قابل نفرت سمجهيو ويندو هيو. اسان کي معلوم ٿيندو تہ روشن خيالي جي دور جا اڪثر فلاسافر هڪڙي خدا جي وجود ۾ يقين رکندا هيا. البت ٿورن ماڻهن اهو سوچڻ شروع ڪيو هيو تہ خدا کي ائين ئي موجود نہ سمجهڻ گهرجي. شايد پهريون ماڻهو جنهن ائين سمجهيو ۽ الحاد پرستي کي سنجيدگيءَ سان ورتائين، گهڻو ڪري فرانسي ماهر طب، رياضيدان ۽ ديني عالم بليسي پاسڪل (Blaise Pascal)، 1623ع کان 1662ع، هيو. اهو ڏاڍو پر هوشيار ڇوڪرو هيو ۽ ٻين ٻارن کان الڳ ڪمري ۾ رهندو هيو. ان کي سندس سائنسدان پيءُ تعليم ڏني هئي جنهن کي اتفاق سان خبر پئي تہ ٻارهن سالن جي ڇوڪري بليسي ڳجهي نموني پنهنجي لاءِ اقليداس جا پهريان ٽيويهہ جاميٽري وارا حساب حل ڪري ورتا هيا. سورهن سالن جي عمر ۾ ان جاميٽريءَ تي هڪڙو مقالو ڇپرايو هيو جنهن جي لاءِ ريني ڊيڪارٽ جهڙن سائنسدانن اعتبار ئي نٿي ڪيو تہ ايتري ننڍي عمر وارو ماڻهو اهڙو مقالو لکي سگهيو هوندو. ان کان پوءِ موسم جي اڳڪٿي ڪرڻ وارو اوزار (بئروميٽر) ۽ آبي شڪنجو (هيڊرالڪ پريس) ايجاد ڪيا. پاسڪل وارا ڪنهن خاص مذهبي خاندان سان تعلق رکندڙ ڪونہ هيا پر 1646ع ۾ انهن جينزينزم (Jansenism) مذهب اختيار ڪيو هيو. بليسي جي ڀيڻ جيڪلين (Jacqueline) ذڪرڻ اولهہ پئرس ۾ پورٽ رائل (Port Royal) جي "جينزيني" جماعت ۾ داخل ٿي ۽ ڪيٿولڪ فرقي جي هڪڙي نهايت وڏي پرجوش حامي ٿي وئي. 23 نومبر، 1654ع جي رات خود بليسي کي هڪڙو مذهبي تجربو ٿيو جيڪو ساڍي ڏهين کان شروع ٿي اڌ رات کان بہ اڌ ڪلاڪ پوءِ تائين جاري رهيو، جنهن ۾ ان کي ڏيکاريو ويو تہ ان جو ايمان گهڻو ڪمزور ۽ ڪتابي قسم جو ٿي ويو هيو. ان جي مرڻ کان پوءِ سندس ان ڪشف وارو "يادگاري دستاويز" ان جي ڪوٽ ۾ سبيل ڏٺو ويو:

"تجلي"

"ابراهيم جو خدا، اسحاق جو خدا، يعقوب جو خدا، نہ ڪي فلاسافرن ۽ مفڪرن جو. يقينن، پرخلوص، مسرت، امن، يسوع مسيح جو خدا. عيسيٰ مسيح جو خدا. منهنجو خدا ۽ توهان جو خدا. تنهنجو خدا ئي منهنجو خدا هوندو. خدا کان سواءِ هر شي ۽ دنيا بي بقا آهي. خدا کي صرف انجيلن ۾ ڏنل تعليم ذريعي ئي لهي سگهجي ٿو."(1)

انهي يقيني طور عجيب تجربي جو اهو مطلب ٿيو تہ پاسڪل جو خدا سائنسدانن ۽ فلاسافرن واري خدا کان مختلف هيو جنهن تي اسان هن باب ۾ غور ڪنداسين. اهو فلاسافرن وارو خدا ڪونہ هيو پر اهو الهامي خدا هيو ۽ پاسڪل جي تجربي جي زبردست قوت ان کي "جينزينزم" جي لڏي ۾ ڏڪي يسوعين خلاف ڪري ڇڏيو جيڪي انهن جا وڏا دشمن هيا.

جتي اگنيشس (Ignatius) دنيا کي خدا سان پريل ڏٺو هيو ۽ يسوعين کي خدا جي حاضر ناظر ۽ قادر مطلق هجڻ جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ همٿايو هيو اتي پاسڪل ۽ جينزينين دنيا کي خدا کان مايوس، خالي ۽ محروم سمجهيو. ڪشف جي باوجود پاسڪل جو خدا "هڪڙو مخفي خدا" رهي ٿو. جنهن کي منطقي ثبوت جي ذريعي لهي نٿو سگهجي. پاسڪل جون "پينسيز" (Pensees) نالي مذهبي معاملن تي لکٽيون جيڪي ان جي وفات کان پوءِ 1669ع ۾ ڇپيون هيون، اهي انساني حالت بابت هڪڙي گنڀير نااميدي ۾ ڪتل آهن. انساني "بڇڙائي" هڪڙو مستقل موضوع آهي، اها حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي هٿان بہ ختم نٿي ٿي سگهي، انسان دنيا جي پڇاڙي تائين هلاڪي ۾ هوندو.(2) اهنجائي ۽ خدا جي خوفناڪ غيرموجودگيءَ جو احساس گهٽي قدر نئين يورپ جي روحانيت جي سڃاڻپ آهي. پاسڪل جي "پينسيز" نالي تحرير جي مسلسل مقبوليت اها ظاهر ڪري ٿي تہ پاسڪل جي پراسرار روحانيت ۽ ان جي مخفي خدا مغربي مذهبي شعور ۾ ڪنهن اهم شي ڏانهن ڌيان ڇڪايو.

تنهن ڪري پاسڪل جي سائنسي ڪاميابين ان کي انساني حالت جي باري ۾ ڪو گهڻو اعتماد ڪونہ ڏنو. جڏهن ان ڪائنات جي وسعت تي غور و فڪر ڪيو تہ اهو ڊپ ۾ هيسجي ويو:

> "جڏهن مان انسان جي جهالت ۽ بڇڙائي واري حالت ڏسان ٿو جڏهن مان سڄي ڪائنات جو ان جي خاموشي ۾ جائزو وٺان ٿو تہ انسان کي بنا ڪنهن سوجهري جي پاڻ هرتو ڏسان ٿو جڻ ڪائنات جي هن ڪنڊ ۾ گم ٿيل آهي، بنا ڄاڻ جي تہ ان کي اتي ڪنهن آندو اهو ڇا ڪرڻ آيو آهي، جڏهن اهو مري ويندو تہ ان جو ڇا ٿيندو ڪنهن بہ شي کي سمجهڻ کان عاجز مان ڊپ ۾ وڪوڙجي ويو آهيان، ان انسان وانگر جيڪو ننڊ ۾ ڪنهن خوفناڪ ويران جزيري ۾ پهچي ويندو آهي، جيڪو گم سم حالت ۾ سجاڳ ٿيندو آهي ۽ وسارڻ جي راهہ کان سواءِ. پوءِ مان حيران ٿيندو آهيان تہ اهڙي اٹوٹندڙ حالت بہ ماڻهن کي مايوسي ڏانهن نٿي ڌڪي."(3)

اها فائدي واري يادداني آهي تہ اسان کي سائنسي زماني جي مٿاڇري خوش فهمي جي باري ۾ ڪا راءِ قائم ڪرڻ نہ گهرجي. پاسڪل اهڙي دنيا کان مڪمل بيزاري بابت سوچي سگهيو ٿي جيڪا حتمي مقصد يا مطلب کان خالي لڳي ٿي. اوپري دنيا ۾ سجاڳ

ٽيڻ جي هڪڙي خوف کي جنهن هميشه انسانذات کي پوئڻ رکيو آهي، ورلي ڪو چڱي ۽ وڏيڪ چٽي نموني سان بيان ڪيو ويو آهي. پاسڪل پنهنجو پاڻ سان شدت سان مخلص هيو. پنهنجن اڪثر همعصرن جي برخلاف اهو پوريءَ طرح قائل هيو ته خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جو ڪوبه طريقو موجود ڪونهي. اهو خدا تي ايمان نه رکڻ واري ڪنهن شخص سان بحث جي دوران ان کي قائل ڪرڻ لاءِ ڪوئي دليل پيش ڪري نه سگهندو هيو. وحدانيت جي تاريخ ۾ اها هڪڙي نئين صورتحال هئي. ان وقت تائين ڪنهن به ماڻهوءَ خدا جي وجود بابت سنجيدگيءَ سان اعتراض ڪونه ڪيو هيو. پاسڪل اها ڳالهه تسليم ڪرڻ وارو پهريون ماڻهو هيو ته هن جرئت مند دنيا ۾ خدا ۾ ايمان رکڻ بس ذاتي پسند جو معاملو ٿي سگهيو ٿي. ان معاملي ۾ جديد دور جو اهو پهريون شخص هيو.

خدا جي وجود جي معاملي ۾ پاسڪل جي تجويز پنهنجي ضمني مفهوم ۾ انقلابي آهي پر ان کي سرڪاري طور تي ڪنهن به ڪليسا قبول ڪونه ڪيو آهي. عام طور تي عيسائي حمايتين ليونارڊ ليسيئس (Leonard Lessius) جي منطقي لاڙي کي ترجيح ڏني آهي، جنهن بابت آخري باب جي پڇاڙي ۾ بحث ٿيل آهي. بهرحال، اهڙو لاڙو فقط فلاسافرن واري خدا ڏانهن رهنمائي ڪري سگهندو نه ڪي پاسڪل طرفان تجربو ڪيل الهامي خدا ڏانهن. جنهن يقين تي پاسڪل زور ٿي ڏنو اها عقل سليم تي ٻڌل منطقي اڏام ڪونه هئي، اهو هڪڙو آسرو هيو. خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ ناممڪن هيو پر اهڙي نموني خدا جي موجودگي کان انڪار ڪرڻ جي مقصد لاءِ به اها ڳالهه ناممڪن هئي: "اسان اهو ڄاڻڻ جي قابل ڪونه آهيون ته خدا ڇا آهي يا آهي به .... عقل انهيءَ سوال جو جواب نٿو ڏئي سگهي. اڻ ڪٿ بي شڪل مادو اسان کي الڳ رکي ٿو. انهي لامحدود فاصلي جي آخري ڇيڙي وٽ هڪڙو سِڪو ڦري ٿو پيو جيڪو منهن پر يا پٺ پر اچي هيٺ ڪرندو. توهان ڪيئن شرط رکندا؟"(4) اهو آسرو بهرحال مڪمل طور تي غير منطقي ڪونهي. خدا لاءِ چونڊ ڪرڻ مڪمل ڪاميابي وارو حل آهي. خدا ۾ ايمان آڻڻ جي چونڊ ڪرڻ ۾ ذميواري محدود آهي پر فائدو لامحدود آهي. جيئن ڪو عيسائي مرد يا عورت ايمان ۾ پختو ٿيندو ٿو وڃي ته اهو جاري رهندڙ بصيرت بابت خبردار ٿي وڃي ٿو يعني خدا جي حاضر هجڻ جو شعور جيڪا ڇوٽڪاري جي پڪي نشاني آهي. ڪنهن خارجي سَنَد تي ڀاڙڻ سٺو ڪونهي؛ هر ڪو عيسائي مرضي جو مالڪ آهي.

"پنسينز" جي وڌندڙ ميجتا ذريعي پاسڪل جي ياس پسندي جي ترديد ٿئي ٿي ته هڪڙو دفعو جڏهن وچن ڪري جرئت ڪجي ٿي ته مخفي خدا پاڻ کي هر ان شخص تي ظاهر ڪري ٿو جيڪو ان جي تمنا ڪري ٿو. اهو خدا کان هيئن چورائي ٿو: "جيڪڏهن توهان مون کي اڳيئي نه لڌو هجي ها ته توهان منهنجي تمنا نه ڪريو ها."(5) اهو سچ آهي ته انسانذات دليلن ۽ منطق ذريعي ڏورانهين خدا ڏانهن پنهنجو رستو نٿي ڻاهي سگهي، نه وري روايتي ڪليسا جي تعليم کي قبول ڪرڻ ذريعي. پر خدا آڏو ڪنڌ جهڪائڻ جو ذاتي فيصلو ڪرڻ ذريعي ايمان وارو ماڻهو پاڻ کي ڪاياپلٽ ٿيل محسوس ڪندو

آهي، "مخلص، ايماندار عاجز شڪرگذار نيڪ عملن وارو ۽ سچو دوست" ٿي ويندو آهي.(6) ڪنهن نہ ڪنهن نموني ۾ عيسائي کي خبر پوندي تہ زندگي ..ميت ۽ مطلب حاصل ڪيو آهي، ايمان پيدا ٿي ويو آهي ۽ بي مقصديت ۽ مايوسي جي منهن ۾ خدا جو احساس جڙيو آهي. خدا هڪڙي حقيقت هيو ڇوتہ اهو رڌل هوندو آهي. ايمان عقلي يقين ڪونہ هيو پر پردي اندر جهاتي ۽ هڪڙو تجربو جيڪو اخلاقي بصيرت آڻي ٿو.

هڪڙي ٻئي نئين ماڻهو ريني ڊيڪارٽ (Rene Descartes)، 1596ع کان 1650ع، کي خدا کي ڳولڻ لاءِ ذهن جي صلاحيت تي تمام گهڻو اعتماد هيو. اصل ۾ ان اصرار ڪيو تہ صرف عقل ئي اسان کي مطلوبہ قطعيت (يقين) ڏياري سگهي ٿو. ان پاسڪل جي خيال کي منظور ڪونہ ڪيو هيو ڇوتہ اهو خاص طور تي موضوعي تجربي تي ٻڌل هيو. توڙي جو خدا جي تجربي بابت ان جي پنهنجي تشريح (وضاحت) موضوعيت جي هڪڙي ٻئي قسم تي انحصار ٿي ڪيو. اهو فرينچ مضمون نگار مشل مونٽين (Michel Montaigne) جي بي اعتقادي جي ترديد ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيو. جنهن انهي ڳالهہ کان انڪار ڪيو هيو تہ ڪابہ شي يا تہ پڪ آهي يا مورڳو امڪاني آهي. ڊيڪارٽ جيڪو رياضيدان ۽ پڪو ڪئٿولڪ هيو ان محسوس ڪيو تہ اهڙي بي اعتقادي خلاف وڙهڻ لاءِ نئين تجرباتي منطق متعارف ڪرائڻ ان جو مقصد هيو. ليسيئس وانگر ڊيڪارٽ سوچيو تہ صرف منطق ئي انسانذات کي مذهب ۽ اخلاق جون سچائيون قبول ڪرڻ تي مائل ڪري سگهي ٿي، جن کي ان تهذيب جو بنياد سمجهيو. ايمان اسان کي اهڙي ڪابہ شي نٿو ٻڌائي جنهن کي منطقي انداز ۾ ثابت نہ ڪري سگهجي: سينٽ پال خود رومين ڏانهن لکيل پنهنجي عهدنامي جي پهرين باب ۾ گهڻو ڪجهہ بيان ڪيو هيو: "خدا بابت جيڪو ڪجهہ ڄاڻي سگهجي ٿو اهو مڪمل طور تي چٽو آهي ڇوتہ خدا خود ان ڳالهہ کي چٽو ڪري ڇڏيو آهي. ان جو قائم ۽ دائم هجڻ، لازوال قدرت ۽ رحماني مرتبو تڏهن کان ئي جڏهن خدا دنيا پيدا ڪئي. ان جيڪي شيون خلقيون آهن انهن ۾ ڏسڻ لاءِ اهي شيون ذهن لاءِ هروقت موجود رهيون آهن.(7) ڊيڪارٽ ايتري حد تائين بحث ڪيو تہ خدا کي ٻين سيني وجود رکندڙ شين جي مقابلي ۾ وڌيڪ آساني ۽ يقين سان ڄاڻي سگهجي ٿو. پاسڪل جي مقابلي لاءِ اهو پنهنجي نموني ۾ هڪڙو انقلابي قدم هيو خاص طور تي جڏهن ڊيڪارٽ جي ثبوت خارجي ظاهري دنيا جي شاهدي کي رد ڪيو جنهن کي پال ذهن جي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ جي حق ۾ پيش ڪيو هيو.

پنهنجي همہ گير رياضي جي تجرباتي طريقي کي استعمال ڪندي، جن منطقي طور سنون سڌن يا اولين اصولن ڏانهن ترقي ڪئي هئي، ڊيڪارٽ خدا جي وجود جي هڪجهڙي تجزياتي وضاحت (تشريح) مقرر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، پر ارسطو سينٽ پال ۽ ٻين سيني وحدانيت پرست فلاسافرن جي برخلاف ان ڪائنات کي مڪمل طور تي بنا خدا جي سمجهيو. فطرت ۾ ڪا منصوبہ بندي موجود ڪونہ هئي. حقيقت ۾ ڪائنات بي ترتيب هئي ۽ عقلمندي سان رٿيل هجڻ جي ڪابہ نشاني ظاهر ڪونہ ٿي

ڪيائين. تنهن ڪري اهو اسان لاءِ ناممڪن آهي تہ اسان فطرت منجهان اولين اصولن بابت يقين سان ڪا راءِ قائم ڪري سگهون. ڊيڪارٽ وٽ امڪان يا ممڪن لاءِ سوچڻ جو وقت ڪونہ هيو: ان يقين جو هڪڙو قسم مقرر ڪرڻ گهريو ٿي جيڪو رياضي مهيا ڪري سگهي ٿي. اهو سادين ۽ پاڻ پڌرين تجويزن ۾ پڻ ملي سگهندو مثال طور: "جيڪا ڳالهہ ٿي وئي ان کي اڻ ٿيل نٿو ڪري سگهجي"، جيڪا ناقابل ترديد حقيقت آهي. انهيءَ مطابق اهو جڏهن هڪڙي ڪانئين واري باهہ جي چلهہ ڀرسان ويٺو غوروفڪر ڪري رهيو هيو ان جي ذهن ۾ هڪڙو ٻهاڪو تري آيو: مان سوچيان ٿو تنهن ڪري مان آهيان. جيئن ٻارهن سو سال اڳ آگسٽين کي محسوس ٿيو هيو ڊيڪارٽ کي بہ خدا جي شهادت انساني شعور ۾ ملي: تان جو شڪ کي پنهنجي وجود جو ثبوت شڪ ڪرڻ واري ۾ مليو! اسان ٻاهرين دنيا ۾ ڪنهن بہ شي جي باري ۾ يقين سان ڪجهہ نٿا چئي سگهون پر اسان پنهنجي باطني تجربي سان يقين ڪري سگهون ٿا. ڊيڪارٽ جو دليل انسيلم (Anselm) جي وجودياتي (علم هستي) ثبوت جي نظرثاني ڪرڻ واري ڪم ۾ بدلجي ويو. جڏهن اسان شڪ ڪندا آهيون تہ انا جون حدون ۽ پابند فطرت آشڪار ٿينديون آهن. جيڪڏهن اسان کي "ڪامل اڪمل" جو اڳواٽ تصور نہ هجي تہ اسان "نامڪمل" جي خيال کان ڪڏهن بہ ڇوٽڪارو ڪونہ ٿا حاصل ڪري سگهون. انسيلم وانگر ڊيڪارٽ نتيجو ڪڍيو تہ جيڪا "ڪماليت" موجود نہ هجي اها اصطلاحن ۾ متضاد هوندي. تنهن ڪري اسان جو شڪ جو تجربو اسان کي ٻڌائي ٿو تہ هڪڙي بالا و برتر ۽ ڪامل هستي- خدا- لازمي موجود هوندي.

ڊيڪارٽ خدا جي وجود جي ان "ثبوت" جي بنياد تي ان جي فطرت جي باري ۾ حقائق اخذ ڪري ٿو بلڪل ساڳي طريقي ۾ جيئن ان رياضي جي قاعدن جون وضاحتون ڪيون هيون. جيئن ان پنهنجي ڪتاب "ڊسڪورس آن ميٿڊ" (Discourse on Mathed) ۾ چيو "اهو گهٽ ۾ گهٽ ايترو يقيني آهي تہ خدا، جيڪو هڪڙي ڪامل هستي آهي، آهي يا وجود رکي ٿو جيئن جاميٽري جي ڪا وضاحت ممڪن ٿي سگهي ٿي."(8) بلڪل ائين جيئن اقليداس جي ٽڪنڊي کي ڪنڊون لازمي هونديون آهن، ڊيڪارٽ جي ڪامل هستي کي بہ ڪجهہ صفتون هيون. اسان جو تجربو اسان کي ٻڌائي ٿو تہ دنيا ۾ هڪڙي معروضي حقيقت ۽ ڪامل خدا موجود آهي، جيڪو لازمي سچار هوندو ۽ اسان سان ڌوهہ نٿو ڪري سگهي. خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ لاءِ ڊيڪارٽ دنيا کي استعمال ڪرڻ جي بجاءِ دنيا جي حقيقت تي پنهنجو ايمان قائم ڪرڻ جي لاءِ خدا جي نظرئي کي استعمال ڪيو. پنهنجي طريقي ۾ ڊيڪارٽ پاڻ کي دنيا کان ويڳاڻو محسوس ڪيو جيئن پاسڪل محسوس ڪيو هيو. دنيا ۾ ٻاهر جهاتي پائڻ جي بجاءِ ان جو ذهن پنهنجي پاڻ ۾ وڪڙ ڪائي ٿو. توڙي جو خدا جو نظريو انسان کي سندس پنهنجي وجود بابت يقين (پڪ) ڏياري ٿو ۽ تنهن ڪري ڊيڪارٽ جي انساني ڄاڻ جي نظرئي لاءِ لازمي آهي، ڊيڪارٽي طريقو هڪڙي اڪيلائپ ۽

خودمختياري جو هڪڙو عڪس ظاهر ڪري ٿو جيڪو اسان جي پنهنجي صدي ۾ انسان جي مغربي تصور لاءِ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويندو. دنيا ڪان اوپرائپ ۽ پاڻ تي ڀاڙڻ وارو غرور اڪثر ماڻهن کي خدا جي سموري نظرئي کي رد ڪرڻ تي هرڪائيندو جيڪو مرد يا عورت کي ڪنهن تي ڀاڙڻ واري حيثيت ۾ گهٽائي ٿو.

شروع شروع ۾ مذهب ماڻهن کي دنيا سان تعلق رکڻ ۽ ان ۾ پاڻ کي مضبوط ڪرڻ ۾ مدد ڪئي هئي. مقدس جاءِ جي عقيدي دنيا مٿان ٻئي سموري خيال کي اڳواٽ ذهن ۾ ويهاريو هيو ۽ خوفناڪ ڪائنات ۾ هڪڙو مرڪزي نقطو لهڻ لاءِ مردن ۽ عورتن جي مدد ڪئي هئي. فطري قوتن، ديوتا ٻڻائڻ واري عمل حيرت ۽ هيبت جو اظهار ڪيو هيو جيڪو سدائين دنيا ڏانهن انساني ردعمل جو حصو رهيو هيو. آگستين به پنهنجي ذهني پيڙا واري روحانيت جي باوجود دنيا کي حيرت انگيز سونهن جي جاءِ سمجهيو هيو. البت ڊيڪارٽ وٽ جنهن جي فلاسافي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ واري آگسٽيني روايت تي ٻڌل هئي، حيرت ڪرڻ لاءِ ڪا فرصت ڪونه هئي. پراسراريت جي احساس ڪان هر قيمت تي ٽارو ڪرڻو هيو ڇوته ان ذهن جي ابتدائي حالت جي نمائندگي ٿي ڪئي جنهن ڪان تهذيب يافته انسان اڳتي نڪري چڪو هيو. ڊيڪارٽ پنهنجي رسالي "ليس ميٽيورس" (Les Meteores) جي تعارف ۾ بيان ڪيو "اسان جي معيار جي برابر يا گهٽ شين جي مقابلي ۾ اسان جي معيار ڪان مٿي شين لاءِ واکاڻ ڪرڻ" اسان لاءِ فطري ڳالهه آهي.(9) شاعرن ۽ مصورن انهيءَ ڪري ڪڪرن جو خدا جي تخت طور نقشو چٽيو هيو. خدا کي ڪڪرن مٿان ماڪ ڇڻڪاريندي يا پنهنجن هٿن سان ٽڪرين تي ڪنوڻ ڪيرائيندي تصور ڪيو هيو:

> "اها ڳالهه اميد ڪرڻ لاءِ منهنجي رهنمائي ڪري ٿي ته جيڪڏهن مان هتي ڪڪرن جي نوعيت بيان ڪيان، اهڙي طريقي ۾ جو انهن مان ڏسي سگهڻ جي ڪنهن به شي تي حيرت ڪرڻ جو اسان کي وري موقعو ڪونه ملندو يا ڪابه شي جيڪا انهن مان ظاهر ٿئي ٿي، اسان سولائي سان مڃي ويندا سين ته ان ڳالهه جا سبب ڳولڻ ايترو ممڪن آهي جيڪا ڌرتي مٿان گهٽي ساراهه لائق آهي."

ڊيڪارٽ ڪڪرن، هوائن، ماڪ ۽ ڪنوڻ جي نظام ۾ بس هڪڙن طبعي واقعن طور وضاحت ڪندو رهيو جيئن ان کولي بيان ڪيو "حيراني جي ڪنهن به سبب" کي دور ڪيو.(10) بهرحال ڊيڪارٽ وارو خدا فلاسافرن وارو ئي خدا هيو جيڪو زميني واقعن ڏانهن ڪو به ڌيان ڪونه ڏيندو هيو. اهو صحيفي ۾ بيان ڪيل معجزن ۾ ظاهر ڪونه ٿيندو هيو پر انهن ابدي قانونن (اصولن) ۾ جيڪي ان پاڻ مقرر ڪيا هيا: "ليس ميٽيورس" ۾ پڻ اهو بيان ٿيل هيو ته معجزاتي غذا (مَن) جيڪا رڻ پٽ ۾ قديم اسرائيلين لاءِ خوراڪ بڻي هئي اها به هڪڙي قسم جي ماڪ هئي. ائين عيسائين جو هڪڙو نامعقول قسم پيدا ٿي ويو هيو جن بائيبل جي سچائي (درستگي) کي ثابت ڪرڻ لاءِ

مختلف معجزن ۽ ڏند ڪٿائن لاءِ منطقي تشريح ڳولڻ ذريعي ڪوشش ڪئي. مثال طور، حضرت عيسيٰ عليہ السلام طرفان پنج هزار ماڻهن کي کاڌو کارائڻ واري واقعي جي تشريح، تفريحون مهيا ڪرڻ لاءِ آيل ميڙاڪي ۾ موجود ماڻهن کي شرم ڏيارڻ واري عمل طور ڪئي وئي هئي، ڇو تہ انهن پاڻ سان شيون لڪائي آنديون هيون ۽ اهي اتي ورهايون هيون. سڀني مقصد وارو جيئن اهو آهي. بحث يا دليل جو اهو قسم علامتيت جي نقطي کان خالي آهي جيڪو بائيبل جي بياني انداز جو جوهر آهي.

ڊيڪارٽ هميشہ رومي ڪئٿولڪ ڪليسا جي فيصلن کي مڃڻ لاءِ محتاط هوندو هيو ۽ پاڻ کي هڪڙي قدامت پسند عيسائي طور ڏسندو هيو. ان کي ايمان ۽ منطق ۾ ڪو تضاد ڏسڻ ۾ ڪونہ آيو. پنهنجي رسالي "ڊسڪورس آن ميٿڊ" ۾ ان دليل پيش ڪيو تہ دنيا ۾ هڪڙو سرشتو موجود آهي، جيڪو انسانذات کي سموري حقيقت تائين پهچڻ جي قابل ڪندو. ڪابہ شي ان جي دائري کان ٻاهر ڪونهي. ڪنهن بہ ضابطي ۾ ضروري ڳالھ طريقي جو استعمال ڪرڻ آهي ۽ ان کان پوءِ ئي علم جي پروسي جوڳي ذخيري کي هم آهنگ بڻائڻ ممڪن ٿيندو. پراسراريت هاڻي منجهيل ٿي وئي هئي ۽ جنهن خدا کي اڳيان عقليت پسند ہي سموري ڪائنات کان الڳ ڪرڻ لاءِ خبردار هوندا هيا. اهو خدا هاڻي سوچ جي هڪڙي انساني سرشتي منجھ شامل ڪيو ويو هيو. سڌاري (اصلاح) جي اعتقادي هلچل کان اڳ تَصوَف کي يورپ ۾ پاڙون پختيون ڪرڻ جو وقت ڪونہ مليو هيو. تنهن ڪري روحانيت جو اهو قسم جيڪو پراسراريت ۽ ڏند ڪٿائي مثان وڌي ويجهي ٿو جيئن ان جو نالو ظاهر ڪري ٿو ۽ انهن سان گهرائي ۾ ڳنڍيل آهي، مغرب ۾ اڪثر عيسائين لاءِ اوپرو هيو. ڊيڪارٽ جي ڪليسا ۾ بہ صوفي ٿورا هيا ۽ گهٽو ڪري مشڪوڪ هيا. صوفين وارو خدا جنهن جو وجود مذهبي تجربي تي منحصر هيو ڊيڪارٽ جهڙن ماڻهن لاءِ اوپرو هيو جنهن جي نظر ۾ استغراق جو مطلب خالص عقلي سرگرمي هيو.

انگريز طبعيات دان آئزڪ نيوٽن (1642ع کان 1727ع) جنهن پڻ پنهنجي مشيني سرشتي مطابق خدا جي حيثيت کي گهٽايو اهو عيسائيت جو پراسراريت کان پيڇو ڇڏائڻ لاءِ فڪرمند هيو. ان جو شروعاتي نقطو رياضي نہ پر مشيني هيو. ڇو تہ هڪڙي سائنسدان کي جاميٽري ۾ مهارت حاصل ڪرڻ لاءِ درست حالت ۾ دائرو (گول) ناهڻ جي سکيا وٺڻي پوندي آهي. ڊيڪارٽ جي برخلاف جنهن ان نظام ۾ موجود شخص، خدا ۽ فطري دنيا جي وجود کي ثابت ڪيو هيو نيوٽن طبعي ڪائِنات جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش سان شروعات ڪئي، خدا ان سرشتي جو هڪڙو لازمي حصو آهي. نيوٽن جي فزڪس ۾ فطرت مڪمل طور مجهول (اطاعت گذار) هئي. سرگرمي جو اڪيلو ذريعو صرف خدا هيو. تنهن ڪري ارسطو جي نظرئي وانگر نيوٽن لاءِ بہ خدا بس فطري ۽ طبعي نظام جو تسلسل هيو. ان پنهنجي عظيم ڪتاب "فطري فلسفي جا اصول" (Philosophiae naturalis Princpia) (1687ع) ۾ مختلف آسماني ۽ زميني شين

(جسمن) جي وچ ۾ تعلق کي رياضي جي انداز ۾ اهڙي طرح بيان ڪرڻ گهريو ته جيئن هڪڙو ڳنڍيل (مربوط) جامع نظام بڻجي پوي. نيوٽن جيڪو ڪشش ثقل وارو نظريو پيش ڪيو، ان نظرئي ان نظام جو تاڃي پيٽو تيار ڪيو. ڪشش ثقل جي نظرئي ڪجهه سائنسدانن کي ناراض ڪري ڇڏيو جن نيوٽن تي الزام هنيو ته اهو مادي جي پرڪشش قوتن واري ارسطو جي نظرئي ڏانهن موٽي رهيو هيو. اهڙي قسم جو نظريو خدا جي مطلق بادشاهت واري پروٽيسٽنٽ نظرئي جي تضاد ۾ هيو. نيوٽن ان کان انڪار ڪيو: نيوٽن چيو ته ان سموري نظام ۾ هڪڙو حاڪم خدا موجود هيو، ورنه اهڙي قسم جي الوهي ڪاريگري کان سواءِ اهو نظام قائم ئي نٿي رهي سگهيو.

پاسڪل ۽ ڊيڪارٽ جي برخلاف نيوٽن جڏهن ڪائنات تي غوروفڪر ڪيو ته اهو پوري طرح قائل ٿي ويو ته ان وٽ خدا جي وجود جو ثبوت موجود آهي. اجرام فلڪي جي اندروني ڪشش انهن کي هڪڙي گولي جي صورت ۾ گڏ ڪري ڇو نه رکيو هيو؟ ڇوته انهيءَ ڳالهه کان روڪڻ لاءِ انهن شين کي خِلا ۾ هڪٻئي کان مناسب مفاصلي تي رکيو ويو هو. ان سينٽ پال اداري جي ڊين ۽ پنهنجي دوست رچرڊ بينٽلي (Richard Bentley) آڏو بيان ڪيو ته نظام جو اهو سمورو ڪاروبار ڪنهن ذهين الوهي منتظم کانسواءِ ممڪن نه ٿئي ها: "مان ان کي صرف فطري سببن ڪري وضاحت ڪرڻ جوڳو نٿو سمجهان پر ان کي ڪنهن رضاڪار قوت جي هنرمندي ۽ منصوبه بندي سان نسبت ڏيڻ لاءِ مجبور آهيان." (11) هڪڙي مهيني کان پوءِ ان بينٽلي ڏانهن وري لکيو: "ڪشش ثقل واري قوت انهن سيارن کي حرڪت ۾ رکي ها پر ڪنهن الوهي طاقت کانسواءِ اها انهن کي گول دائري واري حرڪت جي اهڙي انداز ۾ ڪڏهن به رکي نه سگهي ها ڇوته اهي به سج جيڏا وڏا سيارا آهن. تنهن ڪري، انهيءَ سبب ۽ ٻين سببن ڪري مان مجبور آهيان ته انهي سرشتي جي ڊانچي کي هڪڙي ذهين منتظم جي قابليت ڏانهن منسوب ڪريان."(12) مثال طور جيڪڏهن ڌرتي پنهنجي محور تي هڪ هزار ميل في ڪلاڪ جي بجاءِ صرف هڪ سو ميل في ڪلاڪ جي رفتار سان گردش ڪري ها ته رات ڏهوڻ تي ڊگهي ٿي وڃي ها ۽ دنيا ۾ ايتري گهٽي ٿڌ ٿي وڃي ها جو زنده رهڻ مشڪل ٿي وڃي ها. وري ڊگهن ڏينهن ڪري سيئي فصل ۽ ٻاڇيون ۽ ٻيون نباتيات سڪي وڃن. جنهن هستي انهن سمورين شين کي ٺيڪ طرح سان رٿي رکيو آهي، اها نهايت اعليٰ ذهين طاقت هوندي.

ذهين هجڻ کان علاوه انهي منتظم کي گهڻو طاقتور هجڻ به ضروري هيو ته جيئن انهن وڏن وڏن مادن کي سنڀالي سگهي. نيوٽن انهي نتيجي تي پهتو ته جنهن ازلي قوت لامحدود ۽ پيچيده نظام کي حرڪت ۾ رکيو هو اها هڪڙي غالب طاقت هئي جنهن اڪيلي ئي ڪائنات جو حساب ٿي رکيو ۽ خدا کي الوهي بڻايائين. آڪسفورڊ يونيورسٽي جي پهرين عربي پروفيسر ايڊورڊ پوڪوڪ (Edward Pococke) نيوٽن کي ٻڌايو هيوته لاطيني لفظ "ڊيوس" (Deus) عربي لفظ "ذات" مان نڪتل آهي. تنهنڪري بجاءِ ڪماليت جي جيڪا خدا بابت ڊيڪارٽ جي بحث لاءِ بنيادي نقطو ٿي هئي،

غالب طاقت خدا جي لازمي صفت هئي. عام شرح ۾ جيڪا اصولن کي ثابت ڪري ٿي، نيوٽن خدا جون سيئي روايتي صفتون خدا جي ذهانت ۽ طاقت منجهان ڪڍيون:

"اهو سچ، سيارن ۽ آسماني نظارن جو خوبصورت نظام صرف هڪڙي طاقتور ۽ ذهين هستي جي غالب قوت ۽ منصوبہ بندي ڪري جاري رهي سگهي ٿو. اهو ابدي، لامحدود، قادرمطلق ۽ عليم و خبير آهي، يعني تہ ان جي مدت ازل کان ابد تائين آهي، ان جي موجودگي لامحدود کان لامحدود آهي، اهو سڀني شين کي سنڀالي ٿو ۽ سڀني ڳالهين کان باخبر آهي جيڪي ٿيون آهن يا ٿيڻيون آهن... اسان ان کي صرف ان جي نهايت ڏاهپ ۽ شين جي شاندار جوڙجڪ ۽ حتمي سببن ذريعي ڄاڻون ٿا، اسان ان جي ڪماليت ڪري ساراهہ ڪيون ٿا، پر اسان ان جي غالب قوت جي ڪري ان جي تعظيم ۽ پوڄا بہ ڪريون ٿا، ڇوتہ اسان پاڻ کي ان جو ٻانهو سمجهي ان جي عبادت ڪريون ٿا، ۽ غالب قوت، قدرت ۽ حتمي مقصد کان سواءِ ڪو بہ معبود ٻي ڪا بہ شي نہ پر مقدر ۽ فطرت آهي. مبهم مابعدالطبعياتي گهرج جيڪا سدائين ۽ هرهنڌ يقيني طور ساڳي هوندي آهي، اها شين (ڳالهين) جي ڪا بہ رنگارنگي مهيا نٿي ڪري سگهي. فطري ڳالهين جي جيڪا بہ گوناگونيت اسان مختلف وقتن ۽ جاين سان مناسبت رکندڙ ڏسون ٿا ٻي ڪنهن بہ شي مان نہ پر هڪڙي لازمي وجود واري هستي جي رضا ۽ مرضي جو نتيجو آهي." (13)

نيوٽن بائيبل جو ذڪر نٿو ڪري: اسان خدا کي صرف دنيا تي غوروفڪر ڪرڻ ذريعي ڄاڻون ٿا. ان وقت تائين تخليق جي عقيدي هڪڙي روحاني سچائي کي بيان ڪيو هيو: اهو يهوديت ۽ عيسائيت، ٻنهي ۾ داخل ٿي ويو هو. هاڻي نئين سائنسي تخليق کي توجهہ جو مرڪز بڻايو ويو هو ۽ عقيدي جي لفظي ۽ خودڪار سمجهاڻي کي خدا جي نظرئي ۾ اهم حيثيت ڏياري وئي هئي. اڄ جڏهن ماڻهو خدا جو انڪار ڪن ٿا تہ اصل ۾ اهي نيوٽن جي خدا کي مسترد ڪن ٿا جيڪو ڪائنات جو خالق ۽ ان کي قائم رکڻ وارو آهي، جنهن کي سائنسدان پاڻ وٽ جاءِ نٿا ڏئي سگهن.

خود نيوٽن کي بہ پنهنجي نظام ۾ خدا کي جاءِ ڏيڻ لاءِ ڪجهہ حيرت انگيز حل ڳولڻا پيا هيا. جيڪو پنهنجي نوعيت ۾ هڪڙو جامع نظام ٿيڻو هو. جيڪڏهن خلا ناقابل تبديلي ۽ لامحدود هو يعني نظام جون بہ مکيہ خاصيتون، تہ پوءِ خدا ڪٿي ٿي نهڪيو؟ ڇا لامتناهيت ۽ ابديت واريون خصوصيتون رکندڙ خلا خود بہ هڪڙي لحاظ کان الوهي ڪونہ هو؟ ڇا اهو هڪڙو ٻيو جدا الوهي وجود هو جيڪو زماني جي شروعات کان ئي خدا کان علاوه موجود هو؟ نيوٽن سدائين انهي مسئلي جي باري ۾ غور ويچار ڪندو هو. پنهنجي شروعاتي مضمون "ڊي گريويٽيشن ايٽ اڪئيپونڊيو فلوڊورم"

(De Gravitatione et Acquipondio Fluidorum) ۾ اهو صدور جي پراڻي افلاطوني نظرئي ڏانهن موٽي ويو جيئن تہ خدا لامحدود آهي، تنهن ڪري اهو لازمي طور هرهنڌ موجود هوندو. خلا خدا جي هستي جو نتيجو آهي، ۽ ازلي طور ان جو صدور حاضرناظر خدا منجهان ٿيو. اهو خدا طرفان پنهنجي خواهش جي عمل ڪري پيدا ڪونہ ڪيو ويو هو پر اهو هڪڙي لازمي نتيجي طور يا خدا جي هر جاءِ موجود هستي جي وسعت طور موجود هو. ساڳئي نموني ۾ جيئن تہ خدا خود ابدي آهي اهو زماني کي صادر ڪري ٿو تنهن ڪري اسان چئي سگهون ٿا تہ خلا ۽ وقت (زمان و مڪان) خدا تي مشتمل آهن، جنهن ۾ اسان رهون ٿا، گهمون ڦرون ٿا ۽ پنهنجو وجود رکون ٿا. هئي پاسي خدا مادي کي تخليق واري ڏينهن پنهنجي آزاد ارادي سان پيدا ڪيو هو. ڪوئي شايد ائين چئي سگهي ٿو تہ خدا خلا جي ڪجھ حصن کي شڪل، ڪثافت، مشاهدي جوڳي حالت ۽ حرڪت پذيري عطا ڪرڻ جو فيصلو ڪيو هو. ممڪن آهي تہ اها ڳالھ عدم مان تخليق واري عيسائي نظرئي سان ڪلهو ملائي سگهي ڇو تہ خدا مادي جي جوهر کي خالي خلا مان ظاهر ڪيو هو. ان مادي کي باطن مان پيدا ڪيو هو.

ڊيڪارٽ وانگر نيوٽن وٽ بہ باطنيت لاءِ ڪو وقت ڪونہ هو جنهن جي ان لاعلمي ۽ ٿوَهَم پرستي سان پيٽ ڪئي. اهو عيسائيت کي ڪرشمات کان پاڪ ڪرڻ لاءِ فڪرمند هو توڙي جو ان ڳالھ ان کي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي الوهيت واري اهم عقيدي سان تڪرار ۾ آڻي ڇڏيو. 1670ع واري ڏهاڪي ۾ ان تثليث واري عقيدي جو ڳوڙهو دينياتي مطالعو شروع ڪيو ۽ ان نتيجي تي پهتو تہ اهو عقيدو اٿاناسيئس طرفان بت پرستي ڇڏي عيسائيت قبول ڪرڻ وارن ماڻهن کي خوش ڪرڻ لاءِ ڪليسا مٿان مڙهيو ويو هو. آريوس (Arius) جو چوڻ صحي هو. يسوع مسيح عليہ السلام هرگز خدا ڪونہ هو ۽ نئين عهدنامي جون اهي عبارتون جن کي تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري عقيدي کي ثابت ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هو جڙتو هيون. اٿاناسيئس ۽ ان جي ساٿين انهن ۾ ڦيرڦار ڪئي هئي ۽ انهن کي صحيفي جي فهرست ۾ شامل ڪيو هو. "اها ڳالھ مذهب جي معاملن ۾ انسانذات جي جوشيلي ۽ ضعيف الاعتقادي واري پاڳي جو مزاج آهي، جيڪا سدائين ڏندڪٿائن ۾ موجود رهي آهي ۽ انهي سبب ڪري اهي جنهن بابت گهٽ ڄاڻندا آهن ان کي گهڻو پسند ڪندا آهن."(14) انهي جاهلاڻي رسم کي عيسائي عقيدي مان خارج ڪرڻ نيوٽن لاءِ دماغ جو خلل واري ڳالھ ٿي وئي. 1680ع واري ڏهاڪي جي شروعات ۾ "پرنسيپا" (Principia) مضمون ڇپجڻ کان ٿورو اڳ نيوٽن هڪڙو رسالو لکڻ شروع ڪيو جنهن کي ان "دي فلاسافيڪل اوريجنس آف جينٽائيل ٿيالاجي" (The Philosophical origins of Gentile Theology) جو نالو ڏنو. ان ۾ بحث ڪيو ويو تہ حضرت نوح عليہ السلام ابتدائي مذهب جو باني ڪار هيو. غيريهودي دينيات۔ جيڪا ٿوَهَم پرستي کان خالي هئي ۽ اڪيلي خدا جي منطقي عبادت جي هدايت ڪندي هئي. ان ۾ فقط خدا جي محبت ۽ پاڙيسري جي محبت جون هدايتون ٿيل

هيون. انسانن کي فطرت تي غور و فڪر جو حڪم ڏنل هيو، اهو ئي عظيم خدا جو عبادت گهر هيو. بعد ۾ ايندڙ نسلن ان خالص دين کي بگاڙي ڇڏيو معجزن، ڪرشمن ۽ حيران ڪندڙ ڪهاڻين سان ڪجهه بت پرستي ۽ توهّم پرستي ۾ غرق ٿي ويا. البت خدا انهن کي واپس سڌي رستي تي آڻڻ لاءِ وقت به وقت نبي سڳورا موڪليا. ڦيثا غورث انهي مذهب جي تعليم حاصل ڪئي ۽ ان کي مغرب ۾ ڪٺي آيو. حضرت عيسيٰ عليہ السلام انهن نبين سڳورن جي سلسلي مان هڪ هيو جن کي انسانذات کي حق جي راهہ تي واپس آڻڻ جي دعوت لاءِ موڪليو ويو هيو پر ان خالص دين کي به اٿاناسيئس ۽ ان جي چيلن بگاڙي ڇڏيو. الهامي ڪتاب تثليث واري عقيدي جي پيدا ٿيڻ جي اڳڪٿي ڪئي هئي. "مغرب جو اهو انوکو مذهب"، "ٽن هڪجهڙن خدائن جو عقيدو" - بدبختي واري ڳالهہ طور.(15)

مغربي عيسائين هميشہ تثليث کي هڪڙو ڏکيو عقيدو محسوس ڪيو هيو ۽ انهن جي نئين عقليت پسندي روشن خيال فلاسافرن ۽ سائنسدانن کي فڪرمند ڪري ڇڏيو تہ ان کي رد ڪن. نيوٽن کي مذهبي زندگي ۾ باطنيت جي ڪردار جي ڪابہ ڄاڻ ڪونہ هئي. يونانين تثليث جو استعمال ذهن کي حيرت واري حالت ۾ رکڻ لاءِ ڪيو هيو ۽ ان ڳالهہ جي يقين دهاني جي لاءِ ڪيو هيو تہ انساني عقل خدا جي فطرت جي متعلق هرگز ڄاڻي نٿو سگهي. بهرحال، نيوٽن جهڙي سائنسدان لاءِ اهڙو خيال اپنائڻ گهڻو مشڪل هيو. سائنس ۾ ماڻهو اها سکيا حاصل ڪري رهيا هيا تہ انهن کي ماضي کي ذهن تان ميسارڻ لاءِ تيار ٿيڻو هيو ۽ حقيقت کي سمجهڻ لاءِ بنيادي اصولن کان شروعات ڪرڻي هئي. بهرحال، آرٽ وانگر مذهب بہ اڪثر ماضي ۾ جهاتي پائڻ سان لاڳاپيل آهي تہ جيئن ذهن ۾ هڪڙو خاڪو ويهارجي جنهن منجهان حال کي ڏسجي. روايت هڪڙو شروعاتي نقطو مهيا ڪري ٿي جيڪو مردن ۽ عورتن کي زندگيءَ جي حتمي معنيٰ بابت هر وقت ذهن ۾ اٿندڙ سوالن سان مشغول رهڻ جي قابل بڻائي ٿو. تنهن ڪري مذهب ۽ آرٽ سائنس وانگر ڪم ڪونہ ٿا ڪن. بهرحال، ارڙهين عيسوي صدي دوران عيسائين عيسائي دين ۾ نوان سائنسي طريقا لاڳو ڪرڻ شروع ڪيا ۽ نيوٽن واري ساڳي حل جي ويجهو پهچي ويا. انگلستان ۾ ميٿيو ٽنڊل (Mathew Tindal) ۽ جان ٽولنڊ (John Toland) جهڙا بنياد پرست ديني عالم بنيادي ڳالهين ڏانهن رجوع ڪرڻ ۽ عيسائيت کي ان جي پراسراريت کان صاف ڪرڻ ۽ هڪڙو سچو منطقي مذهب قائم ڪرڻ لاءِ پريشان هيا. 1696ع ۾ "ڪرسچئنٽي نااٽ مستيريس" (Christianity Not Mysterious) نالي ڪتاب ۾ ٽولنڊ بحث ڪيو تہ باطنيت محض "آمريت ۽ توهّم پرستي" ڏانهن ڏڪي ٿي.(16) ائين تصور ڪرڻ گناهہ هيو تہ خدا پاڻ کي واضح نموني ظاهر ڪرڻ جي قابل ڪونهي. مذهب کي قابل فهم هجڻ گهرجي. 1730ع ۾ ٽنڊل "ڪرسچئنٽي ائز اولڊ ائز ڪريئيشن" (Christianity as old as Creation) نالي ڪتاب ۾، نيوٽن وانگر، اساسي مذهب کي وري جياري جي ڪوشش ڪئي ۽ بعد ۾ شامل ٿيل واڌارن کان پاڪ ڪرڻ

جي ڪوشش ڪئي. عقليت پسندي سيني سچن مذهبن جي ڪسوٽي هئي: "پهرين تخليق ڪان وٺي اسان مان هرهڪ جي دل ۾ فطرت ۽ منطق وارو مذهب لکيل آهي جنهن جي ذريعي سموري انسانذات کي لازمي طور ڪنهن بہ مروجہ مذهب جي سچائي کي پرکڻو آهي."(17) نتيجي ۾ الهام غير ضروري ٿي وڃي ٿو ڇوتہ حق کي اسان جي پنهنجين منطقي تحقيقاتن ذريعي سمجهي سگهبو. تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارين پراسرار ڳالهين جي هڪڙي مڪمل طور معقول سمجهاڻي هئي ۽ جنهن کي سادي ايمان واري کي روايتي ڪليسا ۽ توَهم پرستي جي ڊپ ۾ رکڻ لاءِ استعمال ڪرڻو ڪونہ هيو.

جيئن ئي اهي انقلابي خيال يورپ کنڊ ۾ پکڙجڻ لڳا تہ تاريخدانن جي هڪڙي نئين جماعت چرچ (ڪليسا) جي تاريخ کي معروضي نموني ۾ جاچڻ شروع ڪيو. ائين 1699ع ۾ گوٽفرائيڊ آرنلڊ (Gottfried Arnold) پنهنجو ڪتاب "هسٽري آف دي چرچز فرام دي بگننگ آف دي نيوٽيستامينٽ ٽو 1688ع" يعني نئين عهدنامي جي شروعات کان وٺي 1688ع تائين ڪليسائن جي تاريخ جي نالي سان ڇپرايو. ان ۾ دليل پيش ڪيائين تہ جنهن عمل کي قدامت پرستي سڏيو وڃي ٿو ان جو قديم چرچ ۾ نشان ڪونہ ٿو ملي. جو هان لورينز فان موشيم (Johann Lorenz von Mosheim)، 1694ع کان 1755ع، ڄاڻي واڻي 1726ع ۾ پنهنجي ڇپيل ڪتاب "انسٽيٽيوشن آف ايڪليسيئيسٽيڪل هسٽري" (Institutions of Ecclesiastical History) ۾ تاريخ کي دينيات کان الڳ ڪيو ۽ انهن جي سچائي لاءِ دليل پيش ڪرڻ کان سواءِ عقيدي جي ترقي بيان ڪيائين. جارج ولخ (George walch)، جيوواني بٽ (Giovanni But) ۽ هينري نورس (Henry Noris) جهڙن بين تاريخدانن عقيدي بابت ڪجهن اختلافي راين جي تاريخ کي جاچيو مثال طور، ايرينيت (Arianism) يعني فليوڪ (Filioque) وارو تڪرار ۽ چوٿين ۽ پنجين عيسوي صدين جي مختلف عيسائي دينيات وارا بحث مباحثا. گهڻن ايمان وارن لاءِ اهو معلوم ٿيڻ کان پوءِ وڏي تڪليف واري ڳالهہ ٿي وئي تہ خدا ۽ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي فطرت بابت بنيادي عقيدا صدين جي عرصي دوران تشڪيل ڏنا ويا هيا، جڏهن تہ اهي نئين عهدنامي ۾ موجود ڪونہ هيا: ڇا انهيءَ جو اهو مطلب هيو تہ اهي ڪوڙا (عقيدا) هيا؟ ڪجهہ بين تاريخدانن اجا اڳتي وک وڌائي ۽ انهي نئين معروضيت کي خود نئين عهدنامي تي لاڳو ڪيائون. اصل ۾ هرمن سيموئل ريمارس (Harmann Samuel Reimarus)، 1694ع کان 1768ع، خود حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي هڪڙي تشريحي سوانح عمري پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي: حضرت عيسيٰ عليہ السلام جو انسان هجڻ اسرار يا عقيدي جو معاملو ڪونہ رهيو هيو پر منطقي دور جي سائنسي ڇنڊڇاڻ جو موضوع ٿي ويو هيو. هڪڙو پيرو جڏهن اها ڳالهہ شروع ٿي تہ بي اعتقادي يا شڪي عقيدي جو جديد دور پوريءَ طرح شروع ٿي ويو. ريمارس دليل ڏنو تہ حضرت عيسيٰ عليہ السلام محض خدائي حڪومت قائم ڪرڻ گهري هئي ۽ جڏهن ان جو مسيحائي مقصد ناڪام ٿيو هيو تہ اهو انتهائي مايوسي ۾ صليب تي چڙهي ويو هيو. ان نشاندهي ڪئي تہ انجيلن ۾

اهڙي ڪابہ ڳالهہ موجود ڪونهي جنهن مطابق حضرت عيسيٰ عليہ السلام دعوا ڪئي هجي تہ اهو انسانذات جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ آيو هيو. اهو نظريو جيڪو مغربي عيسائي دنيا ۾ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو هيو اها سينٽ پال جي ڪارستاني هئي، جيڪو عيسائيت جو اصل باني هيو. تنهن ڪري اسان حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي خدا سمجهي تعظيم ڪونہ ڪنداسين پر "مشهور سادي، اعليٰ ۽ عملي مذهب" جي هڪڙي اُستاد طور تعظيم ڪرڻي آهي.(18)

انهن معروضي مطالعن جو دارومدار صحيفي جي لفظي سمجهہ مٿان هيو ۽ ان ۾ عقيدي جي علامتي يا مابعدالطبعياتي نوعيت کي نظرانداز ڪيو ويو. ڪير اهو اعتراض ڪري سگهي ٿو تہ اهڙي قسم جي تنقيد ايتري اڻ لاڳاپيل هئي جيتري اها آرٽ يا شاعري لاءِ ٿي سگهي پئي. پر هڪڙو ڀيرو جڏهن سائنسي جذبو گهڻن ماڻهن لاءِ عام ٿي ويو هيو تہ هاڻي انجيل کي ڪنهن ٻئي نموني پڙهڻ انهن لاءِ ڏکيو هيو. مغربي عيسائي هاڻي پنهنجي عقيدي جي لفظي مفهوم سان پابند ٿي ويا هيا ۽ اسرار کان پوئتي ناقابل واپسي قدم کنيو هيو: ڪهاڻي يا تہ حقيقي طور سچي هئي يا اها هڪڙو فريب هيو. يهودين جي مقابلي ۾ عيسائين لاءِ مذهب جي اصليت بابت سوال گهڻي اهميت رکندڙ هيا، ڇوتہ انهن جي وحدانيت پرستي واري روايت هميشہ دعوا ڪئي هئي تہ خدا تاريخي واقعن ۾ پڌرو ٿيل هيو. تنهن ڪري جيڪڏهن عيسائين کي سائنسي دور ۾ پنهنجي ايمانداري جي حفاظت ڪرڻي هئي تہ انهن سوالن کي حل ڪرڻو هيو. ڪجهہ عيسائين، جيڪي ٽنڊل يا ريمارس جي مقابلي ۾ وڌيڪ روايتي عقيدا رکندڙ هيا، خدا بابت روايتي مغربي سمجهہ تي اعتراض ڪرڻ شروع ڪيو هيو. لٿر جي پيروڪار جان فرائيڊمن ميئر پنهنجي مذهبي رسالي "وٽينبرگس انوسينس آف اي ڊبل مرڊر" (Wittenburg's Innocence of a Double Murder)، (1681ع)، ۾ لکيو تہ ڪفاري ادا ڪرڻ وارو روايتي عقيدو جيئن انسيلم نقشو چٽيو آهي جنهن ۾ خدا لاءِ بيان ڪيو ويو آهي تہ ان پنهنجي پٽ جي موت جو مطالبو ڪيو. خدا جو هڪڙو نامناسب تصور پيش ڪري ٿو. اهو "رحمٰن، قهار ۽ اذيت ڏيندڙ" هيو. سخت سزائن لاءِ جنهن جي ڌمڪين ڪيترن عيسائين کي خوف ۾ ورِي ڇڏيو هيو ۽ انهن کي پنهنجين بڇڙاين کان پاسو ڪرڻ جي هدايت ٿي ڪيائين.(19) گهڻي کان گهڻا عيسائي تمام گهڻي عيسائي تاريخ جي بي رحمي ڪري پريشان هيا، جنهن خوفناڪ صليبي لڙايون وڙهيون هيون. احتسابي ڪورٽن ذريعي سزائون ڏنيون هيون ۽ ان سچي خدا جي نالي تي ڏاڍ ڪيا هيا. قدامت پسند عقيدن کي مڃڻ لاءِ ماڻهن کي راضي ڪرڻ خاص طور تي ضمير جي آزادي ۽ خودمختياري جي لاءِ خوش ڪرڻ وارو دور لڳي ٿو. سڌاري (اصلاح) ذريعي ڇوٽ ڇڏيل قتلام ۽ ان مان نڪتل نتيجا آخري حقارت ٿي لڳا.

منطق ۾ ان جو جواب هيو. تاهم ڇا خدا کي ان باطنيت کان محروم ڪري سگهجي پيو جنهن صدين تائين ان کي ٻين روايتن ۾ مؤثر مذهبي قدر بڻائي رکيو هيو جيڪا

وڏيڪ وجداني ۽ تصور پچائيندڙ عيسائين لاءِ ڏيان ڇڪائيندڙ ڳالهه هئي؟ پيوريٽن شاعر جان ملٽن (John Mitlon)، 1608ع کان 1674ع، خاص طور تي ڪليسا جي تعصب واري حقيقت کان پريشان هيو. اهو پنهنجي زماني جو سچو ماڻهو هيو ان پنهنجي اڻ ڇپيل مقالي "آن ڪرسچن ڊاڪٽرائين" ۾ سڌاري واري تحريڪ (تحريڪِ اصلاح) جي اصلاح ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ پنهنجي لاءِ هڪڙو مذهبي مسلڪ قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي جنهن ۾ين جي فيصلن ۽ عقيدن مٿان نـ تي ياڙيو. اهو تثليث جهڙن روايتي عقيدن جي باري ۾ بـ شڪ ۾ پريل هيو. تاهم اها ڏيان طلب ڳالهه آهي تـ ان جي شاهڪار تصنيف "وڃايل بهشت" ("پئراڊائيز لاسٽ") جو هيرو، جنهن جي عملن کي ان انسان آڏو صحيح ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، خدا جي بجاءِ شيطان آهي. شيطان يورپ جي نئين ماڻهو واريون ڪيتريون ئي خصوصيتون رکي ٿو: اهو حاڪميت کي مسترد ڪري ٿو اڻ ڄاتل کي ميڄڻ کان انڪار ڪري ٿو ۽ دوزخ کان نئين سر پيدا ڪيل ڌرتيءَ ڏانهن ترتيبن منجهان پنهنجن نڊر مسافرين ۾ اهو پهريون ڳولائو تي وڃي ٿو. بهرحال، ملٽن جو خدا مغربي لفظ پرستي جي موروثي بي تڪائي کي واضح ڪندي لڳي ٿو. نظم ۾ تثليث جي باطني ڄاڻ کان سواءِ پٽ جي حيثيت نهايت مبهم آهي. اها ڳالهه ڪنهن بـ نموني ۾ واضح ڪونـ ٿي ٿئي تـ آيا اهو هڪڙي ئي الوهي هستي آهي يا ملائڪن کان ڪجهه اعليٰ مرتبي واري ساڳي مخلوق آهي. سمورن موقعن تي اهو (پٽ) ۽ پيءُ (خدا) مڪمل طور تي بـ الڳ الڳ هستيون آهن جيڪي هڪ ٻئي جي ارادن کي سمجهڻ لاءِ گهڻو ٽڪائيندڙ ڊگهين گفتگوئن ۾ مشغول رهيا آهن، توڙي جو پٽ (عيسيٰ عليہ السلام) پيءُ (خدا) جو تسليم ٿيل قول ۽ ڏاهپ آهي.

بهرحال، ڌرتي تي واقعن جي باري ۾ خدا جي اڳ آڳاهي جي لاءِ اهو ملٽن جو انداز آهي، جيڪو خدا جي رحماني مرتبي کي حيرت انگيز بڻائي ڇڏي ٿو. واقعي کان اڳ ئي خدا کي خبر هئي تـ آدم ۽ حوا کي ڌرتي تي لاٿو ويندو. شيطان جي ڌرتي تي پهچڻ کان بـ اڳ۔ واقعي کان بـ اڳ - ان کي پنهنجين ڪارروايين جي لاءِ ڪنهن بهاني جي جواز جو انتظار هيو. ان کي ٿاڦيل فرمانبرداري ۾ خوشي نـ ٿئي ها، اهو پٽ کي کولي ٻڌائي ٿو ۽ ان آدم ۽ حوا کي شيطان سان مقابلو ڪرڻ جي اهليت ڏني هئي. خدا تنقيد کي روڪڻ لاءِ دليل ٿو ڏئي تـ اهي الزام نٿا هٽي سگهن.

> "انهن جو خالق، يا انهن جي وصف، يا انهن جي قسمت، ائين جڻ مقدر انهن جي خواهش مٿان اختيار ٿي رکيو، مطلق حڪم يا اعليٰ اڳ آڳاهي سان فيصلو ٿيل۔ انهن خود پنهنجو پاڻ پنهنجي انحراف جو فيصلو ڪيو نـ ڪي مون: جيڪڏهن مون کي اڳواٽ خبر هئي تـ بـ اڳ آڳاهي انهن جي خطا تي اثرانداز ڪونـ ٿي هئي.
> مون انهن کي آزاد پيدا ڪيو هيو ۽ لازمي طور اهي آزاد رهندا، جيستائين اهي پنهنجو پاڻ ريجهائين: نـ تـ مان لازمي انهن جي

خاصيت تبديل ڪندس، ۽ ابدي، ناقابل تبديل فيصلي کي واپس وٺندس، جنهن انهن کي آزادي بخشي هئي؛ انهن خود زمين تي هيٺ لهڻ کي پنهنجو مقدر بڻايو."(20)

نہ رڳو انهي ڪُٽل سوچ جو احترام ڪرڻ ڏکيو آهي پر خدا هڪڙو بي حس، ڀاڻ کي صحيح سمجهندڙ ۽ مڪمل طور تي رحم کان خالي ٿي وڃي ٿو. انهي طريقي ۾ اسان مان ڪنهن هڪ وانگر ڳالهائڻ ۽ سوچڻ لاءِ خدا تي زور ڪرڻ خدا جي باري ۾ انساني روپ ۽ شخصياتي تصور (نظرئي) جهڙيون ڪوتاهيون ڏيکاري ٿو. اهڙي خدا متعلق تمام گهڻا تضاد موجود آهن.

خدا جي باري ۾ هر ڳالهہ جي ڇاڻ رکڻ وارن عقيدن جي لفظي سمجهہ ڪم ڪونہ ڪندي، ملٽن وارو خدا نہ صرف بي وس ۽ لاچار آهي پر اهو تمام گهڻو بيڪار پڻ آهي. "پئراڊائيز لاسٽ" ڪتاب جي آخري ٻن جلدن ۾ اهو ڄاڻايو ويو آهي تہ خدا حضرت ميڪائيل عليہ سلام کي حضرت آدم عليہ السلام سان ان جي گناهہ لاءِ ڏک ونڊڻ لاءِ موڪلي ٿو ۽ ان کي ڏيکاري ٿو تہ ان جي اولاد کي ڪيئن ڇوٽڪارو عطا ڪيو ويندو. ڇوٽڪاري عطا ڪرڻ واري تاريخ جو مڪمل داستان تصويري ڪيل جي قسطن ۾ حضرت آدم عليہ السلام تي آشڪار ٿئي ٿو جنهن ۾ حضرت ميڪائيل عليہ سلام جو تبصرو شامل آهي: اهو قابيل هٿان هابيل جو قتل ٿيندي ڏسي ٿو ٻوڏ ۽ حضرت نوح عليہ السلام جو ٻيڙو انجيل ۾ ذڪر ٿيل منارو، حضرت ابراهيم عليہ السلام جو امتحان، يهودين جي مصر مان نيڪالي ۽ طورسينا جبل تي شريعت ملڻ. حضرت ميڪائيل عليہ سلام وضاحت ڪري ٿو تہ توريت جي اڻ پورائي جنهن صدين تائين خدا جي بدنصيب چونڊيل قوم کي اذيتن ۾ رکيو، هڪڙي چال هئي تہ جيئن انهن کي هڪڙي وڌيڪ روحاني شريعت لاءِ اڪير ڪندڙ بڻائجي. جيئن ئي اهو دنيا جو مستقبل ۾ ڇوٽڪاري وارو بيان اڳتي وڌي ٿو - حضرت دائود عليہ السلام جا ڪارناما، بابل ڏانهن جلاوطني، حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي پيدائش وغيره وغيره - پڙهندڙ تي ظاهر ٿئي ٿو تہ انسانذات کي ڇوٽڪارو ڏيڻ لاءِ ڪو سولو ۽ وڌيڪ سڌو طريقو ضرور موجود رهيو هوندو. اها حقيقت تہ اهو پرفريب منصوبو پنهنجن مستقل ناڪامين ۽ ڪوڙين شروعاتن سان اڳواٽ رٿيل هيو صرف پنهنجي مصنف جي ڏاهپ تي وڏا شڪ پيدا ڪرائي سگهي ٿو. ملٽن وارو خدا ٿورو اعتماد پيدا ڪري سگهي ٿو. اها ڳالهہ ڏيان طلب آهي تہ "گم ٿيل بهشت" کان پوءِ ڪنهن وڏي انگريزي تخليقي ليکڪ مافوق الفطرت دنيا بابت بيان لکڻ جي ڪوشش ڪونہ ڪئي. ملٽن يا اسپينسرز (Spensers) جهڙا ٻچا پيدا ڪونہ ٿيندا. ان کان پوءِ مافوق الفطرت ۽ روحاني دنيا حاشي تي لکڻ وارن ليکڪن جي جاگير ٿي وئي. مثال طور، جارج مئڪڊونالڊ ۽ سي- ايس ليوس (C.S.Lewis). البت اهو خدا جيڪو تصور ڏانهن ڏيان نٿو ڇڪائي سگهي اختلاف ۾ آهي.

"گم ٿيل بهشت" جي بلڪل آخري عبارت ۾ بيان ٿيل آهي ته حضرت آدم عليه السلام ۽ حضرت حوا رضي الله تعاليٰ عنها اڪيلو ٿي باغ عدن (بهشت) مان ٻاهر نڪرن ٿا ۽ دنيا منجهه اچن ٿا. مغرب ۾ پڻ عيسائي هڪڙي وڏيڪ روادار زماني جي چائنٽ تي پهچي ويا هيا، توڙي جو اهي اجا تائين خدا ۾ ايمان رکندا هيا. نئين منطقي مذهب کي موحديت سمجهيو ويندو هيو. ان وٽ تَصَوَف ۽ ڏندڪٿا جي تصوراتي قاعدن لاءِ وقت ڪونه هيو. ان الهام جي ڪهاڻي ۽ تثليث جهڙن روايتي "اسرارن" کان پنهنجي پٺي موڙي ڇڏي جن گهڻي وقت کان ماڻهن کي تَوَهَم پرستي جي اثر ۾ جڪڙي رکيو هيو. ان جي بجاءِ ان غير شخصي "غيبي طاقت" سان وفاداري جو اعلان ڪيو جنهن کي انسان خود پنهنجين ڪوششن سان ڳولي سگهندو. فرانڪوئز ميري ڊي وولٽيئر (Francois- Marie de Voltaire)، جيڪو ان تحريڪ جو روح روان هيو ۽ بعد ۾ روشن خيال طور ڄاتو ويو 1764ع ۾ ڇپيل "فلاسافيڪل ڊڪشنري" ۾ انهي مثالي مذهب جي وصف بيان ڪئي. سڀ کان وڏي ڳالهه ته اهو ممڪن حد تائين آسان ٿي ويو.

> "ڇا اها ڳالهه ڪونهي ته گهڻي اخلاقيات ۽ تمام ٿورو عقيدو ڪنهن سيکاريو؟ انسانن کي بيهودو بڻائڻ جي بجاءِ ڪنهن انهن کي چڱو ڪرڻ گهريو؟ جيڪي شيون ناممڪن، متضاد، خدائي لاءِ نقصانڪار ۽ انسانذات لاءِ مهلڪ آهن، انهن ۾ يقين ڪرڻ کان ڪنهن منع ڪئي ۽ ڪنهن به عام سمجهه رکڻ واري کي ابدي سزا سان نه ڌمڪائڻ جي ڪنهن همت ڪئي؟ ڇا اها ڳالهه ڪونهي ته جنهن جلادن ذريعي پنهنجو يقين پختو نه ڪرايو ۽ سمجهه کان ٻاهر دوکي جي ڪري ڌرتي کي رت سان ڪونه ٻوڙيو؟...... صرف هڪڙي خدا جي عبادت ڪرڻ، انصاف، بردباري ۽ انسانيت ڪنهن سيکاريا؟"(21)

ڪليسائن کي فقط انهي جرئت ڪري پنهنجو پاڻ تي الزام تراشي ڪرڻي ٿي پئي، ڇوته صدين تائين انهن ايمان وارن کي عقيدن جي هڪڙي اجائي انبار سان ٻوجهه هيٺ دٻائي رکيو هيو. رد عمل اٽتر هيو ۽ مثبت به ٿيڻو هيو.

روشن خيالي وارن فلاسافرن خدا جي تصور کي رد ڪونه ڪيو هيو. انهن قدامت پرستن جي ظالم خدا کي رد ڪيو هيو جنهن انسانذات کي دائمي باهه سان ڌمڪايو ٿي. انهن خدا بابت پراسرار عقيدن کي رد ڪيو جيڪي منطق ۽ عقل سان اٽنهڪندڙ هيا. پر هڪڙي بالاوبرتر هستي ۾ انهن جو ايمان محفوظ رهيو. وولٽيئر فيرني (Ferney) ۾ هڪڙي وڏي گرجا ٺهرائي ۽ ان جي مهاڙيءَ تي اڪر ڪرائي "ڊيو ايريگزٽ وولٽيئر" (Deo Erexit Voltaire) لکرايائين ۽ ايڏو وڏو قدم کڻي تجويز ڏنائين ته جيڪڏهن خدا موجود ڪونه هيو ته اهو ضروري ٿي پيو آهي ته اسان ان کي ايجاد ڪيون. "فلاسافيڪل ڊڪشنري" ۾ ان دليل پيش ڪيو ته اڻ ڳڻين معبودن کي ميڙڻ جي مقابلي ۾ هڪڙي خدا ۾ ايمان رکڻ انسانذات لاءِ وڌيڪ منطقي ۽ فطري هيو. شروع شروع ۾ الڳ الڳ گهرن ۽ خاندانن ۾ رهندڙ ماڻهن تسليم ڪيو هيو ته هڪڙي اڪيلي خدا کي انهن جي مقدرن

مٿان اختيار آهي: شرڪ وارو عقيدو بعد جي پيداوار آهي. سائنس ۽ منطقي فلاسافي، پنهي، هڪڙي بالاوبرتر هستي جي وجود جو ڏس ڏنو ٿي: اهو "دهريت" تي پنهنجي مضمون جي آخر ۾ سوال ڪري ٿو "انهن مڙني ڳالهين مان اسان ڪهڙو نتيجو ڪڍي سگهون ٿا؟" پاڻ ئي جواب ڏئي ٿو:

"جيڪي اقتدار رکن ٿا انهن ۾ دهريت راڪاس جهڙي برائي آهي؛ سچاڻ ماڻهن ۾ پڻ، توڙي جو انهن جون زندگيون ساديون سوديون آهن، ڇوتہ اهي پنهنجي علمي ڇاڻ ڪري انهن کي متاثر ڪن ٿا جيڪي عهدا رکن ٿا: ۽ اهو تہ توڙي جو اها ڳالهہ اوتري نقصانڪار ڪونهي جيتري شدت پسندي، پر اها گُڻ لاءِ گهٽو ڪري سدائين تباهہ ڪن آهي. سڀ کان مٿي، مون کي ڇوڻ ڏيو تہ سدائين جي مقابلي ۾ اڄوڪي زماني ۾ تمام ٿورا دهريا موجود آهن، ڇوتہ فلاسافرن پروڙي ورتو آهي تہ هن دنيا ۾ پئدائشي جزي کان سواءِ ڪوبہ ڇمندڙ ۽ وڏندڙ وجود ڪونهي، ۽ صورت يا نقشي کان سواءِ ڪوبہ جزو ڪونهي." (22)

وولٽيئر دهريت کي شدت پسندي ۽ توهم پرستي سان ڀيٽيو جنهن جي پاڙ پٽڻ لاءِ فلاسافر گهٽو فڪرمند هيا. ان جو اصل مسئلو خدا نہ پر ان بابت قائم ڪيل عقيدا هيا جن منطق جي سٺي معيار کي نقصان ٿي پهچايو.

يورپ جا يهودي پڻ نون نظرين کان متاثر ٿيا هيا. بارخ اسپنوزا (Baruch Spinoza)، 1632ع کان 1677ع، جيڪو اسپيني نسل جو ڏچ يهودي هيو توريت جي تعليم کان غيرمطمئن ٿي ويو هيو ۽ غيريهودي آزاد خيالن جي فلسفاڻي ٽولي ۾ شامل ٿيو هيو. ان اهڙا خيال پيش ڪيا جيڪي روايتي يهوديت کان بلڪل مختلف هيا ۽ جن تي ڊيڪارٽ جهڙن سائنسي مفڪرن ۽ عيسائي دينيات جو گهٽو اثر هيو. 1656ع ۾ چوويهن سالن جي عمر ۾ ان کي ايمسٽرڊم جي يهودي عبادت گاهہ صومعي (سائناگوگ) مان تڙي ڪڍيو ويو. جڏهن عبادت گاهہ مان نيڪالي جو فرمان پڙهيو ويو ۽ صومعي (سائناگوگ) جون بتيون آهستي آهستي وسايون ويون ايستائين جو اجتماع تي مڪمل اوندهہ ڇانئجي وئي تہ انهن خدا کان عاري دنيا ۾ پنهنجي لاءِ اسپنوزا جي روح جي پراسراريت جو تجربو ڪيو:

"ڏينهن رات، اٿندي ويهندي ۽ ايندي ويندي ان تي لعنت وسندي رهي. خدا ان کي ڪڏهن بہ معاف نہ ڪري ۽ نہ توبهہ قبولي! خدا جو قهر ۽ غضب ان ماڻهوءَ کي ساڙي خاڪ ڪري، شريعت واري ڪتاب ۾ لکيل سموريون لعنتون ان مٿان وسائي، ۽ ڌرتي تان ان جو نالو مِٽائي ڇڏي" (23)

ان ڏينهن کان پوءِ اسپنوزا يورپ جي ڪنهن بہ مذهبي جماعت سان تعلق ڪونہ ٿي رکيو. انهيءَ موجب اهو آزاد ۽ سيڪيولر نظرئي جو اصلي روپ هيو جيڪو مغرب ۾ مروج ٿي ويو. ويهين عيسوي صدي جي شروعات ۾ گهٽن ماڻهن اسپنوزا جو نواڻ

(جديديت) جي هيرو طور احترام ڪيو ان جي مذهبي آزادي لاءِ مثالي جلاوطني، ويڳاڻپ، ۽ جاڪوڙ ڏانهن فطري ڪشش محسوس ڪيائون.

اسپنوزا کي دهريو قرار ڏنو ويو آهي پر اهو خدا ۾ ايمان رکندو هيو. توڙي جو اهو بائيبل وارو خدا ڪونه هيو. فيلسوفن وانگر ان الهامي مذهب کي فلاسافرن طرفان حاصل ڪيل خدا جي سائنسي ڄاڻ جي آڏو ڪمتر سمجهيو. ان پنهنجي هڪڙي مقالي "اي ٿيولاجيڪو- پولٽيڪل ٽريٽائيز" (A Theologico -Political Treatise) ۾ دليل ڏنو ته مذهبي عقيدي جي نوعيت کي غلط رنگ ڏنو ويو آهي. اهو "هڪڙو رڳو خوش فهمي ۽ تعصب جو مرڪب" ۽ "بي معنيٰ ڳُجهن جو تاندورو" ٿي ويو هيو.(24) ان بائيبلي تاريخ جو تنقيدي جائزو ورتو. اسرائيلين پنهنجي سمجهه کان ٻاهر مظهر کي خدا قرار ڏنو. مثال طور نبين سڳورن کي انهيءَ ڪري القايافته چيو ويندو هيو جو اهي غيرمعمولي ڏاهپ ۽ پاڪائي رکڻ وارا انسان هيا. پر ان قسم جو "القا" صرف چونڊيل طبقي جي ماڻهن لاءِ مخصوص ڪونه هيو پر فطري استدلال ذريعي هر ماڻهوءَ کي حاصل ٿي سگهيو ٿي. مذهبي رسمن ۽ طريقن جي ادائگي صرف انهن عام ماڻهن لاءِ ڪارگر هئي جيڪي سائنسي ۽ منطقي سوچ جي قابل ڪونه هيا.

ڊيڪارٽ وانگر اسپنوزا خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ لاءِ وجودياتي (مابعدالطبعياتي) ثبوت ڏانهن ڌيان ڏنو. خدا جو تصور ئي خدا جي موجود هجڻ جو دليل آهي، ڇوته ڪا ڪامل هستي جنهن جو وجود نه هجي ته اها اصطلاحن ۾ متضاد هوندي. خدا جو موجود هجڻ لازمي هيو ڇوته اهو حقيقت جي باري ۾ پيا نتيجا ڪڍڻ لاءِ ضروري قطعيت ۽ اعتماد فراهم ڪرڻ جو واحد ذريعو آهي. دنيا جي باري ۾ اسان جي سائنسي ڄاڻ اسان کي ڏيکاري ٿي ته ان تي ناقابل تغير قانونن جي حڪمراني آهي. اسپنوزا جي لاءِ خدا بس هڪڙو قانون آهي، سمورن موجود ابدي قانونن جو مجموعو. خدا هڪڙي ٺوس هستي آهي، ان نظام سان ساڳيو ئي ۽ برابر جيڪو ڪائنات جو انتظام هلائي ٿو. نيوٽن وانگر اسپنوزا به صدور جي قديم فلسفاڻي نظرئي ڏانهن موٽ ڪاڏي جيئن ته خدا سڀني مادي ۽ روحاني شين ۾ خلقي طور موجود آهي، ان کي هڪڙي قانون طور بيان ڪري سگهجي ٿو جيڪو انهن جي وجود جو حڪم ڏئي ٿو. دنيا ۾ خدا جي سرگرمي (فعاليت) جي ڳالهه ڪرڻ بس هستي جي رياضياتي ۽ عِلتي اصولن کي بيان ڪرڻ جو هڪڙو طريقو هيو. اهو ماورائيت کان قطعي انڪار ڪرڻ هيو.

اهو هڪڙو مايوس ڪن عقيدو لڳي ٿو پر اسپنوزا جي خدا ان ۾ حقي باطني جلال سان جذبو جاڳايو. مجموعي طور تي سمورن مروجه قانونن ۽ اصولن ۾ خدا لامتناهي اعليٰ ڪامل هيو، جنهن هر شي کي وحدت ۽ ترتيب ۾ ڳنڍي ڇڏيو هيو. جڏهن انسان ڊيڪارٽ طرفان تاڪيد ڪيل نموني (طريقي) ۾ پنهنجن ذهنن جي سرگرمين تي غور و فڪر ڪندا آهن ته انهن تي سندن پنهنجي اندر ڪم ڪندڙ خدا جي ابدي ۽ لامحدود هستي جو انڪشاف ٿيندو آهي. افلاطون وانگر اسپنوزا به تسليم ڪيو ٿي ته حقيقتن

جي محنت طلب حاصلات جي مقابلي ۾ الهامي ۽ فطري علم خدا جي موجودگي کي وڏيڪ ظاهر ڪري ٿو. علم ۾ اسان جي مسرت ۽ خوشي خدا جي محبت جي برابر آهي، يعني هڪڙو معبود جيڪو سوچ جو دائمي موضوع ڪونهي. پر انهي سوچ جو سبب ۽ بنيادي ذريعو آهي جيڪا هر انسان سان گهرائي ۾ گڏ هوندي آهي. الهام يا الوهي قانون جي ڪائي ضرورت ڪونهي: اهو خدا سموري انسانذات لاءِ قابل رسائي آهي ۽ صرف توريت فطرت (قدرت) جو ابدي قانون آهي. اسپنوزا پراڻي مابعدالطبعياتي کي نئين سائنس سان هم آهنگ ڪيو: ان جو خدا نوافلاطونين وارو ناقابل ادراڪ خدا ڪونہ هيو بلڪ اڪيناس جهڙن فلاسافرن طرفان بيان ڪيل مطلق هستي جهڙو هيو. ليڪن اهو خدا ان خدا سان بہ هڪجهڙائي يا ويجهڙائي رکندڙ هيو جنهن جو تجربو راسخ العقيده وحدانيت پرستن پنهنجي اندر ڪيو هيو. يهودين، عيسائين ۽ فلاسافرن اسپنوزا کي دهريو سمجهيو: ان خدا بابت ڪا ڳالهہ شخصي ڪونہ هئي، جيڪو باقي حقيقتن کان جداگانو ڪونہ هيو. دراصل، اسپنوزا "خدا" لفظ کي فقط تاريخي سببن ڪري استعمال ڪيو هيو: اهو دهرين سان انهيءَ ڳالهہ ۾ متفق هيو جنهن موجب اهي دعوا ڪندا آهن تہ هستي کي ٻن حصن ۾ ورهائي نٿو سگهجي جن مان هڪڙو حصو "خدا" هجي ۽ ٻيو حصو "خدا نہ" هجي. جيڪڏهن خدا کي ڪنهن بہ ٻي شي کان الڳ نٿو ڪري سگهجي تہ پوءِ اهو چوڻ ناممڪن آهي تہ "خدا" ڪنهن عام لحاظ کان موجود آهي. اسپنوزا جيڪي ڪجهہ چئي رهيو هيو ان جو مطلب اهو هيو تہ عام طور تي اسان "خدا" لفظ جنهن مطلب جي معنيٰ ۾ استعمال ڪندا آهيون اهو خدا موجود ڪونهي، پر صوفي ۽ فلاسافر صدين کان اهڙي ڳالهہ ڪري رهيا هيا. ڪن جو چوڻ هيو تہ اسان جنهن دنيا کي ڄاڻون ٿا ان کان سواءِ ڪجهہ بہ موجود ڪونهي. جيڪڏهن اها ڳالهہ ماورائي لامحدود (اين صف _ En sof) جي غير موجودگي لاءِ نہ هجي ها تہ اسپنوزا جي ڪائنات پرستي (وحدت الوجودي نظريو) قبالا سان ملندڙ هجي ۽ اسان بنيادي تصوف ۽ نئين پيدا ٿيل دهريت جي وچ ۾ هڪجهڙائي بابت سوچي سگهون.

بهرحال، اهو جرمن فلاسافر موزز مينڊلسن (Moses Mendelssohn)، 1729ع کان 1786ع، هيو جنهن يهودين لاءِ جديد يورپ ۾ داخل ٿيڻ لاءِ رستو کوليو. توڙي جو شروع ۾ خصوصي طور تي يهودي فلاسافي تشڪيل ڏيڻ جو ان جو ڪوبہ ارادو ڪونہ هيو. اهو مذهب سان گڏوگڏ نفسيات ۽ جماليات ۾ دلچسپي رکندو هيو ۽ ان جا ابتدائي ڪتاب "فئيڊن" (Phaedon) ۽ "مارننگ هورس" محض وسيع جرمن روشن خيالي جي تناظر منجهہ لکيا ويا هيا: انهن ۾ منطقي بنيادن تي خدا جي وجود کي مڃائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي هئي ۽ انهي باري ۾ يهودي سوچ واري تناظر ۾ غور ڪونہ ڪيو ويو هيو. فرانس ۽ جرمني جهڙن ملڪن ۾ روشن خيالي جي غير تعصبي خيالن پابندين کان ڇوٽڪارو آندو ۽ يهودين کي معاشري جو حصو ٿيڻ جي قابل بڻايائون. روشن خيال يهودين کي "مسڪيلم" (Maskilim) سڏيو ويندو هيو ۽ انهن لاءِ جرمن روشن خيالي واري مذهبي

فلاسافي کي قبول ڪرڻ ڪو ڏکيو مسئلو ڪونہ هيو. يهوديت ۾ ڪڏهن بہ مغربي عيسائيت جهڙو عقيدي وارو سودائي خيال ذهن ۾ ڪونہ رهيو هيو. ان جا بنيادي عقيدا عملي طور روشن خيالي واري منطقي مذهب سان مشابهت رکندڙ هيا. جنهن موجب جرمني ۾ اچا تائين انساني معاملن ۾ خدا جي مداخلت ۽ معجزن واري قياس کي مڃيو ويندو هيو. "مارننگ هورس" ڪتاب ۾ مينڊلسن جو فلسفاڻو خدا بلڪل ساڳيو بائيبل وارو خدا هيو. اهو هڪڙو شخصي خدا هيو نہ ڪي مابعدالطبعياتي خيال. ڏاهپ، مهرباني، انصاف، پيار پري همدردي ۽ ساڃهہ جهڙيون انساني خصلتون پنهنجي گهٽي باوقار نموني ۾ ان بالاتر هستي سان منسوب ڪري سگهجن ٿيون.

پر اها ڳالهہ گهڻو تڻو مينڊلسن واري خدا کي اسان جهڙو ڪري ڇڏي ٿي. ان جو هڪڙي مخصوص قسم جو روشن خيال عقيدو هيو: خاموش، بردبار ۽ مذهبي تجربي جي ابهام ۽ تضاد کي نظرانداز ڪرڻ وارو لاڙو رکندڙ. مينڊلسن خدا کان سواءِ زندگيءَ کي بي معنيٰ سمجهيو پر اهو جذباتي عقيدو ڪونہ هيو: اهو منطق ذريعي حاصل ٿي سگهڻ واري خدا جي ڄاڻ سان پوريءَ طرح متفق هيو. خدا جي رحمت اها انجيس آهي جنهن تي ان جي دينيات بيٺل آهي. مينڊلسن دليل ڏنو تہ جيڪڏهن انسانن کي اڪيلو الهام تي ڀاڙڻو هجي تہ اها سوچ خدا جي رحمت سان ميل نہ کائيندڙ ڳالهہ ٿي ويندي، ڇوتہ تمام گهڻن ماڻهن کي ظاهري طور الوهي منصوبي مان خارج ڪيو ويو هيو. تنهن ڪري ان جي فلاسافي فلسفي طرفان گهربل دقيق عقلي مهارتن کان مستثنا هئي - جيڪي صرف چند ماڻهن لاءِ ممڪن هيون - ۽ گهڻو ڪري عام سوچ تي يقين ٿي ڪيائين جيڪا هر ماڻهوءَ جي وس ۾ هئي. بهرحال، سوچ جو اهڙو لاڙو خطرناڪ آهي ڇوتہ اهڙي خدا کي اسان جي پنهنجن تعصبي رجحانن سان ٺهڪندڙ بڻائڻ ۽ انهن روين کي مضبوط بڻائڻ تمام گهڻو آسان آهي.

جڏهن 1767ع ۾ "فيڊين" (Phaedon) نالي ڪتاب ڇپيو هيو تہ ان ۾ روح جي لافانيت جي فلسفاڻي دفاع کي عيسائين ۽ ٻين غيريهودي جماعتن ۾ مثبت موٽ ملي هئي. جوهان ڪاسپر ليوٽر (Johann Caspar Lavater) نالي سئزرلئنڊ جي هڪڙي نوجوان پادري (پاسٽر - Pastor) لکيو تہ ڪتاب جو ليکڪ عيسائي مذهب قبول ڪرڻ واري ڏاڪي تي پهتل آهي ۽ مينڊلسن کي تنبيهہ ڪيائين تہ اهو سيني جي آڏو پنهنجي يهوديت جو دفاع ڪري. پوءِ گهڻو ڪري مينڊلسن پنهنجي مرضي جي خلاف يهوديت جي هڪڙي منطقي دفاع ۾ ڇڪجي ويو هيو. توڙي جو ان چونڊيل ماڻهن ۽ واعدو ڪيل ڌرتي (ارضِ موعود) جهڙن روايتي عقيدن جي پنيرائي نٿي ڪئي. ان کي هڪڙي سنئي واٽ ڏيکارڻي هئي: نہ تہ ان اسپنوزا جي رستي تي هلڻ ٿي گهريو ۽ نہ وري ان پنهنجن ماڻهن مٿان عيسائين جي غضب کي دعوت ڏيڻ گهري ٿي. جيڪڏهن يهوديت لاءِ ان جو دفاع گهڻو ڪامياب ثابت ٿئي. ٻين وحدت پرستن وانگر ان دليل ڏنو تہ الهام کي صرف تڏهن قبول ڪري سگهبو جڏهن ان جي سچائين کي منطق ذريعي ثابت ڪري سگهجي. تثليث وارو عقيدو ان جي

ڪسوٽي تي پورو نٿي لٿو. يهوديت الهامي مذهب نہ پر هڪڙو الهامي قانون (شريعت) هيو. خدا بابت يهودي تصور يقيني طور فطري مذهب سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو جنهن جو واسطو سموري انسانذات سان هيو ۽ ان کي پنهنجي طور منطق سان ثابت ڪري سگهجي ٿو. ميندلسن پراڻن ڪائناتي ۽ وجودياتي ثبوتن تي انحصار ڪيو. شريعت جو مقصد خدا جي حقي خيال کي ذهن ۾ ويهارڻ ۽ شرڪ يا بت پرستي کان پاسو ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ هيو. ،ن رواداري لاءِ التجا سان پڇاڙي ڪئي. منطق واري عالمگير مذهب خدا ڏانهن رسائي ڪرائيندڙ ٻين طريقن جو احترام ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي، بشمول يهوديت جنهن تي يورپ جي ڪليسائن صدين کان ڌاڙ ڪيو هيو.

يهودي ميندلسن کان گهٽ متاثر ٿيا هيا پر ايمانوئل ڪانٽ (Immanuel Kant) جي فلسفي کان گهڻو متاثر ٿيا جنهن جو "ڪرٽڪ آف پيور ريزن" نالي ڪتاب ميندلسن جي حياتي جي آخري ڏهاڪي ۾ 1781ع ۾ ڇپيو هيو. ڪانٽ روشن خيالي کي "انسان جي پنهنجي پاڻ تي مڙهيل پابندي کان نيڪالي" يا خارجي قوت تي ڀاڙڻ طور وضاحت ڪئي هئي.(25) اخلاقي احساس جي خودمختيار دنيا منجهان ئي خدا ڏانهن پهچڻ جو اڪيلو رستو آهي، جنهن کي ان "عملي منطق" سڏيو. ان مذهب جي گهڻين ئي اٽڪلي ڳالهين کي مسترد ڪيو. مثال طور، ڪليسائن جي عقيدي جي باري ۾ حاڪميت، عبادت ۽ رسمون جن انسانن کي پنهنجن ذاتي قوتن کي استعمال ڪرڻ کان روڪيو ۽ ڪنهن ٻي شخص تي ڀاڙڻ لاءِ مائل ڪيو. پر اهو خدا جي ذات جي نظرئي جو مخالف ڪونہ هيو. امام غزالي وانگر ان بہ دليل ڏنو هيو تہ خدا جي موجود هجڻ جي باري ۾ روايتي ڳالهيون بيڪار هيون ڇوتہ اسان جا ذهن فقط زمان ۽ مڪان ۾ موجود شين جو ادراڪ ڪري سگهن ٿا ۽ انهي حالت کان مٿيرو جيڪي حقيقتون موجود آهن انهن تي غور ڪرڻ جي قابل ڪونہ آهن. پر ان اها ڳالهہ تسليم ڪئي تہ انسان انهن حدن کان اڳتي وڌڻ ۽ خدا سان وصل لاءِ جستجو ڪرڻ جو فطري رجحان رکندڙ آهن. اهو خدا جو تصور هيو. خدا جي موجودگي کي منطقي انداز ۾ ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونہ هيو پر ان جي غيرموجودگي کي بہ ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونہ هيو. خدا جو تصور اسان لاءِ لازمي هيو: ان تصور معياري حد جي ترجماني ڪئي ٿي جنهن اسان کي دنيا جي هڪڙي جامع صورت ذهن نشين ڪرڻ جي قابل ٿي بڻايو.

تنهن ڪري، ڪانٽ لاءِ خدا محض هڪڙي سهوليت هيو جنهن جو غلط استعمال ٿي پئي سگهيو. هڪڙي عليم ۽ خبير خدا جو تصور سائنسي تحقيق جون پاڙون ڪوڪليون ڪري سگهيو ٿي ۽ هڪڙي غيبي طاقت مٿان سُست انحصار لاءِ ڏکي سگهيو ٿي، يعني اهڙو خدا جيڪو اسان جي ڄاڻ جي ڪمين کي پورو ڪري ٿو. اهو غيرضروري پراسراريت جو ذريعو بہ ٿي سگهندو جيڪو اهڙن تلخ تڪرارن ڏانهن ڏکي ٿو جن ڪليسائن جي تاريخ کي ڇڙوڇڙ ڪري ڇڏيو آهي. ڪانٽ انهي ڳالهہ کان انڪار ڪيو هيو تہ اهو ڪو دهريو آهي. ان جي همعصرن ان کي هڪڙو مخلص

ماڻهو ٻڌايو جيڪو انسانذات ۾ اوڳڻائي جي صلاحيت کان چڱي نموني آگاهه هيو. انهيءَ ڳالهه خدا جي تصور کي ان لاءِ يقيني بڻائي ڇڏيو. پنهنجي "ڪرٽڪ آف پرئڪٽيڪل ريزن" نالي ڪتاب ۾ ڪانٽ دليل ڏنو ته اخلاقي زندگي گذارڻ لاءِ مردن ۽ عورتن کي هڪڙي حاڪم جي ضرورت آهي جيڪو نيڪي جو صلو خوشي جي صورت ۾ ڏئي. انهيءَ تناظر ۾ خدا محض پس انديشي طور اخلاقي طريقي سان ڳنڍيل هيو. مذهب جو مرڪز هاڻي خدا جي باطنيت ڪونه هئي، پر خود انسان هيو. خدا هڪڙي اهڙي حڪمت عملي طور نظر اچي ٿو جيڪا اسان کي وڌيڪ ڦڙتي ۽ اخلاق سان ڪم ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي. باقي سڀني وجودن جو بڻ بنياد ڪونهي. گهڻو وقت ڪونه گذريو ته ڪن ماڻهن ان جي خودمختياري واري نظرئي کي هڪڙو قدم اڳتي وڌايو ۽ ڪنهن حد تائين ان تمام نازڪ خدا کان مڪمل طور تي ناتو ٽوڙي ڇڏيو. ڪانٽ مغرب جي ابتدائي ماڻهن مان هڪ هيو جنهن روايتي ثبوتن جي درستگي ۾ شڪ ڪيو. ثابت ڪيائين ته حقيقت ۾ اهي ڪجهه به ناهن. ان کان پوءِ اهي ثبوت ڪڏهن به پهريان جهڙا قائل ڪندڙ نه رهيا.

بهرحال، اها ڳالهه ڪجهه عيسائين کي پابندين کان آزاد ڪندڙ لڳي جن کي پڪو يقين ٿي ويو ته خدا عقيدي جي هڪڙي دروازي (رستي) کي فقط پيو رستو کولڻ لاءِ بند ڪيو آهي. جان ويزلي (John wesley)، 1703ع کان 1791ع، پنهنجي "اي پلين اڪائونٽ آف جنيئن ڪرسچئنٽي" نالي ڪتاب ۾ لکيو:

> "مان ڪڏهن ڪڏهن ذري گهٽ اهو مڃڻ لاءِ تيار ٿي ويندو آهيان ته خدا جي حڪمت نهايت آخري زمانن ۾ عيسائيت لاءِ خارجي ثبوتن جي اجازت ڏني آهي، ٿوري گهڻي انهي پڇاڻيءَ لاءِ منديل ۽ رنڊڪيل، ته جيئن انسان مجموعي طور تي اتي رهي نه پون پر پنهنجي اندر ۾ پڙ جهاتي پائڻ لاءِ مجبور هجن ۽ پنهنجين دلين ۾ تجلا ڏيندڙ روشني ڏي ڌيان ڏين."(26)

روشن خيالي واري عقليت سان گڏوگڏ دينداريءَ جو هڪڙو نئون نمونو به ترقي ماڻيندو رهيو. جنهن کي اڪثر ڪري "دل جو مذهب" سڏيو ويو آهي. ٽوڙي جو دماغ جي بجاءِ ان جو مرڪز دل ۾ هيو پر وحدانيت طور اهو ڪيترن ئي ساڳين مشغولين وارو هيو. ان مردن ۽ عورتن تي خارجي ثبوتن ۽ قوتن کي ترڪ ڪرڻ ۽ خدا کي ڳولڻ لاءِ زور پريو جيڪو هر ماڻهوءَ جي دل ۾ صلاحيت اندر هيو. اڪثر موحدن وانگر ويزلي (Wesley) يا جرمن متقي (پيئٽسٽ_ Pietist) ڪائونٽ نڪولس لڊوگ فان زنزيندرف (Count Nicholas Ludwig Von Zinzendorf)، 1706ع کان 1760ع، جي شاگردن محسوس ڪيو ته اهي صدين کان جاري واڌ ويجهه جا بنياد اکوڙي رهيا آهن ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ پهرين عيسائين جي "صاف" ۽ "اصل" عيسائيت ڏانهن موٽي رهيا آهن.

جان ويزلي (John Wesley) سدائين هڪڙو جوشيلو عيسائي رهيو هيو. آڪسفورڊ يونيورسٽي جي لنڪون ڪاليج (Lincoln College) جي هڪڙي نوجوان شاگرد جي

حيثيت ۾ ان ۾ ان جي پاءُ چارلس نوجوان شاگردن لاءِ هڪڙي انجمن جو بنياد وڌو هيو. جنهن کي "هولي ڪلب" سڏيندا هيا. اها اصولن ۾ قاعدن جي مضبوط انجمن هئي، انهيءَ ڪري ان جي ميمبرن کي "ميٿاڊسٽ" يعني عملي ماڻهو سڏيندا هيا. 1735ع ۾ جان ويزلي ۽ چارلس مبلغن جي حيثيت ۾ آمريڪا ۾ جارجيا ڏانهن سامونڊي مسافري وسيلي پهتا. پر جان ٻن سالن کان پوءِ مايوس ٿي موٽي ويو. پنهنجي ڊائري ۾ لکيائين "مان آمريڪا ڏانهن انڊين (Indians) کي عيسائي بڻائڻ لاءِ ويس. پر هاءِ، مون کي عيسائي ڪير بڻائيندو؟"(27) مسافري دوران هُئي پائر موراويا (Moravian) فرقي جي ڪجهه تبليغين کان گهڻو متاثر ٿيا هيا جن سموري عقيدي کان لنوايو ٿي ۽ اصرار ٿي ڪيائون تہ مذهب سادي نموني ۾ دل جو معاملو آهي. 1738ع ۾ جان ويزلي لنڊن جي هڪڙي چيپل (Chapel) ۾ موراوي فرقي جي گڏجاڻي دوران هڪڙي تبديلي جي تجربي مان گذريو جنهن ان کي قائل ڪيو تہ ان کي سموري انگلستان ۾ عيسائيت جي انهي نئين قسم جي تبليغ ڪرڻ لاءِ خدا کان سڌو سنئون هڪڙو مذهبي ڪم مليو هيو. ان کان پوءِ اهو ۽ ان جا شاگرد علائقن ۾ سفر ڪندا رهيا ۽ زمينن ۽ مارڪيٽن ۾ پوکي راهي ڪندڙ ۽ مزدور طبقن ۾ تبليغ ڪندا رهيا.

"وري نئون جمڻ" جو تجربو نهايت اهم هيو. هڪڙي نموني ۾ خدا جو "انساني روح مٿان هميشہ ساهہ ڦوڪڻ" جو تجربو ڪرڻ "قطعاً ضروري" هيو جنهن عيسائي کي "خدا لاءِ مدامي ۽ شڪر گذاري واري محبت" سان پري ٿي ڇڏيو جيڪو شعوري طور محسوس پئي ٿيو ۽ ان تجربي ان ڳالهہ کي "خدا جي هر ٻانهي سان مهرباني، شائستگي ۽ وڏي برداشت سان محبت ڪرڻ فطري بلڪ هڪڙي نموني ۾ ضروري" بڻائي ڇڏيو.(28) خدا بابت عقيدا بي فائدا هيا ۽ نقصانڪار ٿي پئي سگهيا. حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي لفظن جو ايمان واري جي مٿان نفسياتي اثر مذهب جي سچائيءَ جو اعليٰ ثبوت هيو. جيئن پيوريطانيت (Puritanism) ۾ مذهب جو جوشيلو تجربو اصلي دين ۽ ان سان گڏ چونڪاري لاءِ اڪيلو ثبوت هيو. پر هر ماڻهوءَ لاءِ اها باطنيت خطرناڪ ٿي پئي سگهي. صوفين سدائين روحاني طريقي جي خطرن ڏانهن ڌيان ڇڪايو هيو ۽ جذباتي هيجان کان خبردار ڪيو هيو: امن ۽ سڪون سچي باطنيت جون نشانيون آهن. اها "وري جياريل" عيسائيت جنون وارو رويو پيدا ڪري سگهي ٿي، جيئن ڪئيڪرن (Quakers) ۽ شئيڪرن (Shakers) جي پرجوش بي خوديءَ وارين ڪيفيتن ۾ ٿيندو آهي. اها مايوسيءَ ڏانهن بہ ڌڪي سگهي ٿي: شاعر وليم ڪائوپر (William Cowper)، 1731ع کان 1800ع، جڏهن پاڻ کي محفوظ ڪونہ محسوس ڪيو تہ چريو ٿي ويو اهو سمجهيائين تہ احساس جي اها کوٽ هڪڙي نشاني هئي جو ان تي ملامت ڪئي پئي وئي.

دل جي مذهب ۾ خدا بابت عقيدن کي داخلي جذباتي حالتن ۾ بدلايو ويو هيو. تنهن ڪري ڪائونٽ فان زنزنيڊرف (Count Von Zinzendorf)، جيڪو ڪيترين ئي مذهبي جماعتن جو سرپرست هيو ۽ سئڪسوني (Saxony) ۾ پنهنجن جاگيرن تي رهندو هيو

جان ويزلي وانگر چيو "ايمان نہ تہ سوچن ۾ آهي نہ ڪي دماغ ۾، پر دل ۾ آهي، دل ۾ هڪڙي ٻرندڙ لاٽ وانگر."(29) مذهبي عالم "تثليث جي راز بابت بحث" جو سلسلو جاري رکي سگهن ٿا پر عقيدي جو مطلب تنهي شخصيتن جا هڪ ٻئي سان تعلقات ڪونہ هيو پر "اهو تہ اهي اسان جي لاءِ ڇا آهن."(30) انساني روپ اختيار ڪرڻ واري نظرئي هڪڙي منفرد عيسائي جي نئين جنم جي راز کي ظاهر ڪيو جڏهن حضرت عيسيٰ عليہ السلام "دل جو بادشاهہ" ٿي ويو. روحانيت جو اهو جذبا جاڳائيندڙ نمونو يسوع مسيح عليہ السلام جي "پاڪ پوتر دل" لاءِ احترام طور رومي ڪئٿولڪ ڪليسا ۾ پڻ ظاهر ٿيو هيو جنهن حڪومت ۾ يهودين جي وڏي مخالفت باوجود پاڻ کي قائم رکيو هيو ڇوتہ اهي ان جي متواتر اڻٽُٽندڙ جذباتيت کان شڪ ۾ مبتلا هيا. اهو نمونو اڄ تائين موجود آهي: ڪيترين ئي رومي ڪئٿولڪ ڪليسائن ۾ حضرت عيسيٰ عليہ السلام جا مجسما رکيل آهن جن ۾ شعلن جي هڪڙي دائري سان گهيريل بلب جهڙي دل جي نمائش ٿيل آهي. اهو ساڳيو نمونو هيو جنهن ۾ اهو مارگريٽ مئري الاڪوڪ (Margaret Mary Alacoquė)، 1647ع کان 1690ع. جي سامهون فرانس ۾ پئري لي مونيل (Paray le-Monail) ۾ ان جي خانقاهہ ۾ ظاهر ٿيو هيو. انجيلن واري چمڪايل تصوير ۾ ان عيسيٰ عليہ السلام جي وچ ۾ ڪابہ مشابهت ڪونهي، جنهن ۾ اهو پنهنجي خودترسي واري روئڻهارڪي انداز ۾ دل تي سوچ کي مرڪوز ڪري غوروفڪر ڪرڻ وارن خطرن کي ظاهر ڪري ٿو. 1682ع ۾ مارگريٽ مئري کي ياد آيو تہ عيسيٰ عليہ السلام ان جي آڏو لينٽ (Lent) جي آغاز ۾ ظاهر ٿيو هيو:

> سڄو سارو زخمن ۾ داغن سان ڀريو پيو هيو. ان جو قابل احترام رت ان جي هر پاسي وهي رهيو هيو: ان ڏک واري ۾ روئڻهارڪي انداز ۾ چيو "ڇا ڪنهن کي بہ مون سان همدردي ڪونهي جو مون کي آئت ڏئي ۾ مون سان ڏک ونڊي، خاص ڪري هن زماني ۾ جڏهن گناهگارن مون کي رحم جوڳي حالت ۾ ڏڪي ڇڏيو آهي."(31)

هڪڙي انتهائي حساس عورت، جنهن جنسي خيال کان مڪمل نفرت ڪرڻ جو اعتراف ڪيو ڪائڻ پيئڻ جي سرشتي ۾ خرابي جي تڪليف سٺي ۾ "مقدس دل" لاءِ پنهنجي محبت کي ثابت ڪرڻ لاءِ خود آزاري وارن خطرناڪ عملن ۾ ملوث ٿي، مارگريٽ ميري ٻڌائي ٿي تہ اڪيلو دل جو مذهب ڪيئن گمراهہ ڪري سگهي ٿو. ان جو مسيح (يسوع) خواهش جي پورائي کان وڌيڪ ڪجهہ ڪونهي، جنهن جي "مقدس دل" ان جي اهڙي محبت لاءِ تلافي ڪري ٿي جنهن جو ان ڪڏهن تجربو ڪونہ ڪيو هيو: يسوع ان کي ٻڌائي ٿو "تون هميشہ لاءِ ان جي محبوب (پياري) پيروڪار ٿي ويندينءَ. ان جي مناسب خوشيءَ جو رانديڪو ان جي خواهشن جو شڪار اها تنهنجين مڙني تمنائن جي اڪيلي مسرت ٿي ويندي، اها تنهنجين اوٽاين کي سڌاريندي ۽ پورائو ڪندي ۽ تنهنجي لاءِ تنهنجين ذميوارين کي نڀائيندي"(32) صرف ۽

صرف انساني صورت واري عيسيٰ عليہ السلام تي ذهن مرڪوز ڪرڻ ۽ اهڙي قسم جي تقويٰ محض اندازو ڪرڻ وارو عمل آهي جيڪو عيسائي کي هڪڙي وهمي پاڻ پٽي ۾ قيد ڪري ٿو.

اسان روشن خيالي جي معقول عقليت پسندي کان صاف طور تي گهٽو پري آهيون، تاهم دل جي مذهب ۽ واحد اعليٰ هستي جي وچ ۾ گهٽي حد تائين هڪڙو تعلق موجود هيو. مثال طور ڪانٽ ڪونگسبرگ (Konigsburg) ۾ متقي (پيئٽيسٽ) طور پلجي وڏو ٿيو هيو يعني لٿر وارو فرقو جنهن فرقي ۾ زنزنيڊرف (Zinzedorf) جو پڻ گهٽو اثر رسوخ هيو. اڪيلي منطق جي حدن اندر هڪڙي مذهب لاءِ ڪانٽ جون تجويزون ساڳيون پيئٽسٽ (Pietist) تقاضائون آهن. جيڪي اهڙي مذهب لاءِ آهن جيڪو "روح جي بنيادي ترڪيبي جوڙجڪ تي ٻڌل آهي"، نہ ڪي مڪمل فرمانبرداري جي حامي ڪليسا جي عقيدن ۾ ويڙهيل الهام ۾.(33) جڏهن ڪانٽ مذهب جي بنيادي خيالن کان واقف ٿي ويو تہ ان لاءِ چيو ويجي ٿو تہ ان پنهنجي پيئٽسٽ ملازم کي اهو ٻڌائڻ سان پڪ ڏياري تہ ان فقط مذهب لاءِ جاءِ ٺاهڻ لاءِ ڪٽر عقيدي کي ختم ڪيو آهي.(34) جان ويزلي روشن خيالي کان موهيل هيو ۽ خاص طور تي آزادي جي خيال لاءِ مخلص هيو. اهو سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ دلچسپي رکندڙ هيو اهو اليڪٽريڪل تجربن ۾ حصو وٺندو هيو ۽ انساني فطرت ۽ ترقي جي امڪان بابت روشن خيالي جي خوش اميدي تي خيالن جي ڏي وٺ ڪندو هيو. آمريڪي اسڪالر البرٽ. سي. آئوٽلر (Albert C. Outler) نشاندهي ڪري ٿو تہ دل جو نئون مذهب ۽ روشن خيالي واري عقليت پسندي ٻئي حڪومت مخالف هيا ۽ ٻنهي ٻاهرين (خارجي) اختياري تي اعتبار نٿي ڪيو. ٻنهي پاڻ کي قديمن جي خلاف نون (جديد) سان قطار ۾ ٿي بيهاريو ۽ ٻنهي فلاسافي لاءِ جوش ۽ بي حِسي خلاف بيزاري ۾ پائيواري ٿي ڪئي: دراصل ائين لڳي ٿو تہ بنيادي تقوا اصل ۾ يهودين سان گڏوگڏ عيسائين ۾ پاڙون پختيون ڪرڻ لاءِ روشن خيالي جي خيالن لاءِ رستو هموار ڪيو. انهن غير معمولي تحريڪن مان ڪجهہ ۾ نمايان هڪجهڙائي موجود آهي. انهن فرقن مان ڪيترا مذهبي رواجن جي خلاف ورزي ڪرڻ ذريعي لڳو ٿي تہ وقت جي تمام اهم تبديلين کي مهت ڏئي رهيا آهن. ڪجهہ گستاخي وارا ٿي لڳا، ڪجهہ ملحداڻن خيالن سان پريل هيا جڏهن تہ ٻين جا اهڙا رهبر هيا جن اصل ۾ خدا جو اوتار هجڻ جي دعوا ٿي ڪئي. انهن فرقن مان ڪيترا لهجي ۾ مسيحائي هيا ۽ مڪمل طور تي هڪڙي نئين دنيا جي تڪڙي آمد جو اعلان ڪيائون.

1649ع ۾ خاص طور تي بادشاهہ چارلس پهرين جي ڦاسي کان پوءِ اوليور ڪرام ويل (Oliver Cromwell) جي پيوريٽن حڪومت جي دور ۾ انگلستان ۾ قيامت واري تاءُ جهڙا فساد شروع ٿي ويا هئا. فوج ۽ عام ماڻهن ۾ جيڪا مذهبي گرمجوشي پيدا ٿي وئي، پيوريٽن حڪمرانن لاءِ ان کي قابو ڪرڻ ڏکيو ٿي ويو. انهن ماڻهن مان اڪثريت جو اهو خيال هئو تہ خدائي حڪمراني جو ڏينهن اچي پهتو آهي. جيئن بائيبل ۾ واعدو ٿيل هو

خدا سيني ٻانهن مٿان پنهنجي روح کي نازل ڪندو ۽ انگلستان ۾ پڪ سان پنهنجي بادشاهي قائم ڪندو. 1620ع جي ڏهاڪي دوران نيو انگلنڊ ۾ جيڪي پيوريٽن آباد ٿيا هئا، انهن وانگر خود ڪرام ويل لڳو ٿي تہ ساڳيون اميدون رکيون ٿي. 1649ع ۾ جيرارڊ ونسٽنلي (Gerard Winestly) سُري (Surrey) ۾ ڪوبهام (Cobham) ويجهو "ڊگرس" (Diggers) جي هڪڙي جماعت جو بنياد وڌو هو جنهن جو مقصد انسان ذات کي ان جي اصلي حالت ڏانهن موٽائڻ هو. جڏهن حضرت آدم عليہ السلام عدن (بهشت) جو باغ لڳايو هيو: انهيءَ نئين معاشري ۾ خانگي ملڪيت، طبقاتي فرق (امتياز) ۽ انساني اختيار ختم ٿي ويندا. انهيءَ تحريڪ جي پهرين ميمبرن- جارج فاڪس (George Fox) ۽ جيمس نيلر (James Naylor) ۽ انهن جي شاگردن - تبليغ ڪئي تہ سڀئي مرد ۽ عورتون سڌو سنئون خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. هرهڪ ماڻهوءَ جي اندر هڪڙي باطني لاٽ موجود آهي، جڏهن هڪڙو دفعو اها ليپي وڃي ۽ حاصل ٿي وڃي تہ هرڪو ماڻهو بغير ڪنهن ذات ۽ حيثيت جي فرق جي، هتي ڌرتي تي ڇوٽڪارو حاصل ڪري سگهندو. جارج فاڪس خود پنهنجي "سوسائٽي آف فرينڊس" (Society of Friends) نالي انجمن لاءِ امن پسندي، عدم تشدد ۽ هڪڙي انقلابي روشن خيالي جي پرچار ڪئي. پئرس جي عوام طرفان باسٽيل (Bastille) کي ڊاهي پٽ ڪرڻ کان ڪي 140 سال اڳ ۾ ئي انگلستان ۾ آزادي، برابري (مساوات) ۽ ڀائيچاري لاءِ اميد جي فضا قائم ٿي وئي هئي.

انهي نئين مذهبي جذبي جي نهايت ڳوڙهن مثالن جي قرون وسطيٰ جي انهن بدعتين سان گهڻي هڪجهڙائي آهي جن کي "آزاد جذبي واري برادري" سڏيو ويندو هيو. جيئن برطانوي تاريخدان نورمن ڪوهن "دي پرسوٽ آف دي ملينيم، رووليوشنري ملينئرنس ائنڊ مسٽيڪل انارڪسٽس آف دي مڊل ايجز" ۾ ٻڌائي ٿو تہ انهي "برادري" تي انهن جا دشمن الزام هڻندا هيا تہ اهي "همہ اوست" جو نظريو رکندڙ آهن. اهي ائين چوڻ ۾ ڪونہ هٻڪندا هيا: "سڀ ڪجهہ خدا آهي، خدا هرهڪ پٿر ۽ انساني جسم جي هر عضوي ۾ موجود آهي. اهڙي پڪ سان جيئن عشاء رباني واري متبرڪ ڪاڏي ۾ آهي." "هر خلقيل شي الوهي آهي."(35) اها پلوٽينس جي نظرئي جي هڪڙي نئين سر تشريح هئي. سيني شين جو ابدي جوهر جيڪو "احد" منجهان جاري ٿيو هيو الوهي هيو. هر شي جيڪا وجود رکي ٿي اها پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) ڏانهن موٽڻ لاءِ تانگهي ٿي ۽ آخرڪار خدا منجهہ ٻيهر جذب ٿي ويندي، تثليث واريون ٽي شخصيتون پڻ آخرڪار اصلي وحدت ۾ گڏجي وينديون. هتي ڌرتيءَ تي پنهنجي الوهي خاصيت کي تسليم ڪرڻ سان ڇوٽڪارو ملڻو آهي. رائين (Rhine) ويجهو عيسائي راهب جي مڙهي ۾ "برادري" جي هڪڙي ميمبر طرفان لکيل معاهدي ۾ وضاحت ٿيل آهي: "الوهي جوهر منهنجو جوهر آهي ۽ منهنجو جوهر الوهي جوهر آهي". "برادري" وارن وري وري اعلان ڪيو: "سمجهہ ۾ اچڻ واري هر مخلوق پنهنجي نوعيت ۾ نوازيل آهي."(36) اهو ڪو فلسفاڻو عقيدو ڪونہ هيو جيئن انسانذات جي حدن کان ماوراء ٿيڻ لاءِ ڪا جذباتي سڏ هجي. جيئن اسٽراسبرگ

(Strasbourg) جي بشپ چيو تہ "برادري" وارن جو چوڻ آهي تہ بغير ڪنهن فرق جي فطرتاً اهي خدا آهن. انهن کي يقين هيو تہ مڙئي الوهي ڪمال انهن ۾ موجود آهن، ۽ اهو تہ اهي ابدي ۽ ابديت ۾ آهن.(37)

نورمن ڪوهن دليل ڏنو تہ ڪرام ويل جي انگلستان ۾ موجود انتهاپسند عيسائي فرقا، مثال طور ڪئيڪرس (Quakers)، ليولرس (Levellers) ۽ رنٽرس (Ranters) چوڏهين عيسوي صدي جي آزاد جذبي ("فري اسپرٽ" Free Spirit) واري بدعقيدگي جي بحالي آهن. اها ڪا شعوري جاڳرتا ڪونہ هئي پر سترهين عيسوي صدي جا اهي جوشيلا ماڻهو پرپور نموني سان "همہ اوستي" واري نظرئي تي پهتا هيا جنهن کي "فلسفاڻي همہ اوست" جي مقبول نظرئي طور نہ ڏسڻ مشڪل آهي. ونستنلي گهڻو ڪري ڪنهن بہ نموني ۾ ماوراء خدا ۾ يقين ڪونہ ٿي رکيو، توڙي جو اهو بين بنياد پرستن وانگر تصوراتي اصطلاحن ۾ ايمان قائم ڪرڻ لاءِ آماده ڪونہ هيو. انهن انقلابي فرقن مان ڪنهن بہ پڪ سان ڪونہ ٿي مڃيو تہ اهي پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ تاريخي عيسيٰ عليہ السلام طرفان انسانذات جي ڏوهن عيوض ادا ڪيل ڪفاري لاءِ ٿورائتا آهن. جنهن عيسيٰ عليہ السلام انهن وٽ اهميت ٿي رکي، اهو جماعت جي ميمبرن منجهان پکڙيل هڪڙي موجودگي هيو جيڪو درحقيقت مقدس روح کان ناقابل امتياز (فرق نہ ڪري سگهڻ جوڳو) هيو. سيني انهي ڳالهہ تي اتفاق ٿي ڪيو تہ پيشنگوئي اجا تائين خدا تائين رسائي ڪرڻ جي بنيادي وسيلن مان هئي ۽ اهو تہ روح ذريعي سڌو سنئون الهام مڄيل مذهبن جي تعليمات کان افضل هيو. فاخس پنهنجن پوئلڳن (ڪئيڪرس) کي تعليم ڏني تہ خاموشي ۾ خدا مٿان ڌيان رکن جيڪو عمل يونانين واري "داخلي خاموشي" يا قرون وسطيٰ جي فلاسافرن واري "وايا نيگيٽوا" (Via Negativa) جي ياد تازي ڪرائيندو هيو. تثليثي خدا جو پراڻو نظريو منتشر ٿي رهيو هيو: انهي فطري الوهي موجودگي کي ٽن شخصيتن ۾ نٽو ورهائي سگهجي. ان جي سچائي جو معيار وحدانيت هئي، مختلف جماعتن جي اتحاد ۽ همہ گير مساوات ۾ عڪس ٿيل "برادري" وانگر ڪجهہ رنٽرس پاڻ کي الوهي سمجهيو: ڪجهہ پاڻ کي خدا جو نئون اوتار سمجهيو يا عيسيٰ هجڻ جي دعوا ڪئي. مسيحا طور انهن هڪڙي انقلابي عقيدي ۽ دنيا جي نئين نظام جي پرچار ڪئي. تنهن ڪري انهن جي پريسبيٽيرين (Presbyterian) نقاد ٿامس ايڊورڊس (Thomas Edwards) پنهنجي 1640ع ۾ ڇپيل تڪراري (متنازعہ) مقالي "گئنگرينا آر اي ڪيٽالاگ ائنڊ ڊسڪوري آف مئني آف دي ايررس، هيئرسيز بلاسفيميز ائنڊ پرنيشس پرئڪٽسز آف دي سيڪٽيرينس آف دس ٽائيم" ۾ رنٽرس جي عقيدن جو هيئن خلاصو بيان ڪيو:

"هر مخلوق پنهنجي تخليق جي پهرين جوڙجڪ ۾ خدا هئي، ۽ هر مخلوق خدا آهي، هر اها مخلوق جنهن کي حياتي آهي ۽ ساهہ کڻي ٿي خدا کان جاري ٿيل آهي، ۽ پيهر خدا ڏانهن موٽي ويندي، ان ۾ ائين

جذب تي ويندي جيئن پاڻيءَ جو ڦڙو سمنڊ ۾ جذب ٿي ويندو آهي... مقدس روح هتان پاڪائي وارو غسل ڏئي ماڻهو سڀ ڪجهه ڄاڻي ٿو بلڪل ائين جيئن خدا سڀ ڪجهه ڄاڻي ٿو جيڪا ڳوڙهي راز جي ڳالهه آهي... جيڪڏهن ڪو ماڻهو روحاني طور تي پاڻ کي خدائي رحمت جي حالت ۾ ڏسي ته توڙي اهو قتل ڪري يا شراب نوشي ڪري ته به خدا ان ۾ ڪو گناهه نه ڏسندو... سموري ڌرتي تي درويش موجود آهن. ۽ هر هنڌ چڱن ماڻهن جي جماعت لازم موجود هوندي"(38)

اسپنوزا وانگر رنٽرس تي به دهريت جو الزام لڳو. انهن ڄاڻي واڻي پنهنجي عمل جي آزادي ۾ عيسائي ريتن رسمن کي ٽوڙيو ۽ گستاخي واري انداز ۾ دعوا ڪيائون ته خدا ۽ انسان جي وچ ۾ ڪوبه امتيازي فرق ڪونهي. هر ڪو ماڻهو ڪانٽ يا اسپنوزا جي سائنسي خيالن واري اهليت رکندڙ ڪونه هيو پر رنٽرس جي خودشانائي يا ڪئيڪرس جي باطني لاٽ ۾ اهڙو اُمنگ ڏسڻ ممڪن آهي جيڪو هڪ صدي پوءِ فرينچ انقلابين طرفان ظاهر ڪيل خواهش جهڙو ساڳيو هيو جن عبادتگاهه ۾ عقل جي ديوي کي تخت نشين ڪيو. گهڻن رنٽرس مسيحا هجڻ جي دعوا ڪئي يعني خدا جو وري اوتار بڻجڻ، جنهن کي نئين بادشاهي قائم ڪرڻي هئي. اسان وٽ انهن جي زندگين جو جيڪو احوال موجود آهي ڪن معاملن ۾ ذهني انتشار ڏانهن اشارو ڪري ٿو پر ان هوندي به لڳي ٿو ته انهن ظاهري طرح پنهنجي زماني جي انگلستان ۾ ماڻهن جي روحاني ۽ سماجي ضرورت جو تدارڪ ڪندي پنهنجن پيروڪارن جو ڌيان ڇڪايو هيو. ائين وليم فرئنڪلن (William Franklin) جهڙي معزز ماڻهو 1646ع ۾ جڏهن ان جو ڪٽنب طاعون جي ور چڙهي ويو هيو ته اهو ذهني طور بيمار ٿي پيو هيو پاڻ لاءِ خدا ۽ عيسيٰ هجڻ جو اعلان ڪيو پر بعد ۾ توبهه تائب ٿيو ۽ معافي گهريائين. اهو پنهنجين صلاحيتن جو مڪمل مالڪ ٿي لڳو پر ان جي باوجود ان پنهنجي زال کي ڇڏي ڏنو ۽ ٻين عورتن سان سمهڻ لڳو نتيجي ۾ پڌري پٽ بي مانائتي ۽ پينو زندگي گذاريندو رهيو. انهن عورتن مان مئري گڊبري (Mary Gadbury) نظارا ڏسڻ ۽ آواز ٻڌڻ شروع ڪيا ۽ هڪڙي نئين سماجي نظام جي اڳڪٿي ڪيائين جيڪو مڙني طبقاتي فرقن کي ختم ڪندو. ان فرئنڪلن کي پنهنجو مالڪ ۽ مسيحا سمجهيو. لڳي ٿو ته انهن پيروڪارن جو وڏو تعداد گڏ ڪيو هيو پر اهي 1650ع ۾ گرفتار ٿي ويا. انهن کي گُنٽڪو ڪيڏي برائيڊ ويل (Bride well) واري جيل ۾ قيد ڪيو ويو. اٽڪل ساڳي زماني ۾ جان رابنس (John Robbins) نالي هڪڙي ماڻهوءَ جي پڻ خدا طور تعظيم ڪئي وئي هئي: ان خدا ۽ پيءُ ("دي فادر" The Father) هجڻ جي دعوا ڪئي ۽ انهي خيال جو هيو ته ان جي زال جلد دنيا کي ڇوٽڪارو ڏياريندڙ کي جنم ڏيندي

ڪجهه تاريخدان انهي ڳالهه کان انڪار ڪن ٿا ته رابنس يا فرئنڪلن جهڙا ماڻهو ڪو رنٽرس هيا. اهي انهي ڳالهه ڏانهن ڌيان ڇڪائين ٿا ته اسان انهن جي سرگرمين

بابت رڳو انهن جي مخالفن کان ٻڌو آهي جن تي سگهي ٿو ته اختلافي سببن ڪري انهن جي عقيدن کي بگاڙي پيش ڪيو هجي. پر جئڪب باٿملي (Jacob Bauthumely)، رچرڊ ڪوپن (Richard Coppin) ۽ لارينس ڪلارڪسن (Laurence Clarkson) جهڙن نالي وارن رنٽرس جون ڪجهه عبارتون موجود آهن جيڪي نظرين جي ساڳي پيچيدگي ڏيکارين ٿيون: انهن هڪڙي انقلابي سماجي عقيدي جي پرچار پڻ ڪئي. باٿملي پنهنجي رسالي "دي لائيٽ ائنڊ ڊارڪ سائيڊس آف گاڊ" (1650ع) ۾ خدا بابت اهڙن محاورن ۾ ڳالهائي ٿو جيڪي صوفين جي عقيدي جي ياد ٿا ڏيارين ته خدا انسان جي اک. ڪن ۽ هٿ آهي جيڪو ان ڏانهن رجوع ڪري ٿو: "اي خدا، مان ڇا چوندس ته تون ڇا آهين؟" اهو پڇي ٿو. "جيڪڏهن مان چوان ته مان توکي ڏسان ٿو ته اها ڪائي ڳالهه ڪونهي پر تون ئي پنهنجي ذات کان واقف آهين؛ ڇوته مون ۾ توکي ڏسڻ لاءِ ڪابه اهليت ڪونهي پر تون خود: جيڪڏهن مان چوان ته مان توکي ڄاڻان ٿو ته اها ڪا ٻي ڳالهه ڪونهي پر تنهنجي ذات جو علم."[39] عقليت پسندن وانگر باٿملي تثليث جي عقيدي کي رد ڪري ٿو ۽ وري هڪڙي صوفي وانگر عيسيٰ (عليہ السلام) جي الوهيت ۾ اهو چوندي پنهنجي يقين کي پڪو ڪري ٿوته جڏهن اهو الوهي هيو ته پوءِ خدا فقط هڪڙي انسان ۾ ظاهر نٿو ٿي سگهي: "اهو حقيقي طور ۽ پڪ سان هڪڙي انسان عيسيٰ (عليہ السلام) سان گڏ ٻين انسانن ۽ مخلوقات جي جسمن ۾ به واسو ڪري ٿو."[40]

امتيازي ۽ مقامي ٿيل خدا جي عبادت بت پرستي جو هڪڙو قسم آهي؛ بهشت ڪا جاءِ ڪونهي پر عيسيٰ (عليہ السلام) جي روحاني موجودگي آهي. باٿملي کي پڪ هئي ته خدا بابت بائيبل وارو نظريو اڻ پورو هيو: گناهه ڪو عمل ڪونهي پر هڪڙي حالت آهي يعني پنهنجي الوهي فطرت کان گهٽتائي ڏانهن ڪرڻ. البت پر اسرار نموني ۾ خدا ڏوهه ۾ موجود آهي، جيڪا بس خدا جو "هڪڙو اونداهو پهلو" آهي يعني رڳو سوجهري جي ڪمي".[41]

باٿملي جي مخالفن کيس دهريو سڏي مذمت ڪئي هئي پر ان جو ڪتاب توڙي جو ان ۾ بدتميزي وارو لهجو استعمال ٿيل آهي فاخس (Fox)، ويزلي (Wasely) ۽ زنزينبرگ (Zinzenburg) جي جذبي کان هٽيل ڪونهي. بعد وارن پيئيٽسٽن (Pietistan) ۽ ميٿاڊسٽن (Methodists) وانگر باٿملي اهڙي خدا کي داخلائڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جيڪو ڏورانهون ۽ بي رحمي ڪري اختلافي ٿي ويو هيو ۽ روايتي عقيدي کي مذهبي تجربي منجهه بدلائڻ جي ڪوشش ڪيائين. ان انسانذات جي لازمي اميد پرستي واري خيال ۽ اختيار کان انڪار ڪرڻ ۾ پڻ هم خيالي ڏيکاري جنهن سان بعد ۾ روشن خيالي وارن فلاسفرن ۽ انهن جن "دل جي مذهب" سان اتفاق ڪيو هيو پڻ هم خيالي ڏيکاري.

باٿملي گناهه جي تقدس واري انتهائي جوشيلي ۽ تخريبي عقيدي سان دل لڳي ڪري رهيو هيو. جيڪڏهن خدا سڀ ڪجهه هيو ته گناهه ڪجهه به ڪونه هيو. اهڙو

بيان جيئن لارينس ڪلارڪسن ۽ الاسٽيئر ڪوپ جهڙن رنترس پڻ عالم آشڪار انحرافي ڪرڻ ذريعي يا ڪلم ڪلا گتا لفظ ڳالهائڻ ۽ گستاخي ڪرڻ ذريعي مروج جنسي ضابطي جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ڪوپ خاص طور تي شراب پيئڻ ۽ سگريٽ ڇڪڻ ڪري مشهور هيو. هڪڙو پيرو جڏهن اهو رنتر ٿي ويو ته اهو اهڙين ڳالهين ۾ ڪاهي پيو جيڪي ظاهري طرح بدڪلامي ڪرڻ ۽ بڇڙائي لاءِ گهٽي عرصي ڪان ڏبيل تانگهہ جي نشاني هيون. اسان ان بابت لنڊن جي هڪڙي گرجا جي ممبر تي ويهي ڪلاڪن تائين گارگند ڪندي ٻڌو آهي ۽ هڪڙي مسافرخاني جي مالڪياڻي ڪي اهڙي هيبت سان گهٽ وڌ ڳالهايائين جو ان جي خاموش ٿيڻ ڪان پوءِ به اها ڪلاڪن تائين ششدر لڳي پئي هئي. اهو سڀ انسانذات جي گناهگاري تي ان جي اخلاق ڪان ڪِريل ذهني توجهہ سان جذبا دٻائيندڙ پيوريٽن ضابطي خلاف ردعمل طور ٿيو هوندو. فاخس ۽ ان جي ڪئيڪرس زور ڏئي چيو ٿي ته گناهہ ڪان ڪنهن به طريقي سان فرار ممڪن ڪونهي. ان يقيني طور پنهنجن دوست ساٿين کي گناهہ لاءِ ڪونہ ٿي همٿايو ۽ رنترس جي شهوت پرستي ڪان نفرت ٿي ڪيائين پر اهو هڪڙي وڌيڪ خوش اميدي واري ڪوشش ڪري رهيو هيو. لارينس پنهنجي رسالي (مقالي)۾ دليل پيش ڪيو ته جيئن ته خدا سيني شين کي سٺو ٺاهيو هيو تنهن ڪري "گناهہ" صرف انسان جي ذهني تصور ۾ موجود آهي. خدا خود بائيبل ۾ اعلان ڪيو هيو ته اهو اونداهي کي روشن ڪري ڇڏيندو. وحدانيت پرستن هميشہ گناهہ جي حقيقت کي ذهن نشين ڪرڻ کي ڏکيو سمجهيو هيو توڙي جو صوفين هڪڙو وڌيڪ ڪُلي تصور ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ناروچ واري جوليان اها ڳالهہ مڃي ٿي ته گناهہ "مناسب" هيو ۽ ڪنهن سبب ضروري هيو. قبالائين صلاح ڏني هئي ته گناهہ ڳجهي نموني خدا ۾ جميل آهي. ڪوپ ۽ ڪلارڪسن جهڙن رنترس جي غير معمولي آزاديءَ جي پرچار کي هڪڙي جابراڻي عيسائيت ڪان جند ڇڏائڻ جي اڻنگي ۽ تڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو جنهن عيسائيت ايمان واري کي ڪاوڙيل ۽ انتقامي خدا جي عقيدي سان دهشت زده ڪري ڇڏيو هيو. عقليت پسند ۽ "روشن خيال" عيسائي پڻ اهڙي مذهب جي ٻيڙين (بندشن) کي ٽوڙڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا جن خدا کي هڪڙي ظالم اختياري طور پيش ڪيو هيو ۽ وچٿري معبود ڳولڻ جي ڪوشش ڪيائون.

سماجي تاريخدانن اها ڳالهہ محسوس ڪئي آهي ته مغربي عيسائيت آڻ مڃائڻ لاءِ زور زبردستي ڪرڻ ۽ اجازت ڏيڻ واري عمل جي زمانن جي پنهنجي پرتشدد هيراڦيرين ڪري دنيا جي مذهبن منجهہ لاثاني آهي. انهن اهو پڻ محسوس ڪيو آهي ته زور زبردستي وارا مرحلا عام طور (اڪثر) تي مذهبي جاڳرتا يا تجديد سان هم آهنگ هوندا آهن. روشن خيالي جي وڌيڪ مطمئن اخلاقي ماحول لاءِ مغرب جي اڪثر علائقن ۾ ڪاميابي وڪتورين دور جي ڏاڍاين ذريعي حاصل ٿي هئي، جنهن دور سان گڏوگڏ هڪڙي وڌيڪ بنياد پرستي واري مذهبي شوق جو ايام موجود هيو. اسان پنهنجي زماني

۾ 1960ع واري ڏهاڪي جي آزاد خيال معاشري کي ڏٺو آهي تہ اهو 1980ع واري ڏهاڪي جي وڌيڪ سولي ۽ سادي اخلاقي ضابطي کي جاءِ ڏئي رهيو هيو جيڪو مغرب ۾ عيسائي بنياد پرستي جي اڀرڻ سان هم آهنگ ٿيو آهي. اهو هڪڙو منجهيل واقعو آهي، جنهن جو بيشڪ ڪو هڪڙو سبب ڪونهي. بهرحال، اهو انهي کي خدا جي نظرئي سان ملائڻ لاءِ هرڪائي رهيو آهي، جنهن خدا کي مغرب جي ماڻهن ڏکيو محسوس ڪيو آهي. وچين دور (قرونِ وسطيٰ) جي ديني عالمن ۽ صوفين محبت واري خدا بابت تبليغ ڪئي هوندي پر ڪليسائي دروازن مٿان خوفناڪ سزائن شرمناڪ اذيتن جو نقشو چٽيندي هڪڙي ہي ڪهاڻي ٿي ٻڌائي. جيئن اسان کي معلوم ٿيو آهي تہ مغرب ۾ خدا جي احساس جي اڪثر اوندهہ ۽ جدوجهد طور سڃاڻپ ڪرائي وئي آهي. ڪلارڪسن ۽ ڪوپ جهڙا رنٽرس عيسائي ريتن رسمن جي مذاق اڏائي رهيا هيا ۽ ساڳي وقت گناهہ جي تقدس جو اعلان ڪري رهيا هيا جڏهن تہ يورپ جي مختلف علائقن ۾ جادوگري جو جنون چوٽ تي چڙهيل هيو. ڪرام ويل جي انگلستان وارا بنياد پرست عيسائي پڻ ان خدا ۽ ان مذهب جي خلاف نفرت جو اظهار ڪري رهيا هيا جيڪي گهڻو ٻيڇارينڊڙ ۽ تقاضا ڪندڙ هيا.

عيسائين جو نئون بنياد پرست فرقو جيڪو سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين دوران مغرب ۾ ظاهر ٿيڻ شروع ٿيو هيو، اهو گهڻو تڻو اخلاق کان ڪِريل هيو ۽ پرتشدد ۽ ڪڏهن خطرناڪ جذبن ذريعي ان جي خاصيت ظاهر ٿي ويندي هئي. اسان ان کي عظيم جاڳرتا طور سڃاڻل مذهبي جوش جي لهر ۾ ڏسي سگهون ٿا جنهن 1730ع جي ڏهاڪي دوران نئين انگلنڊ کي لوڙهي ڇڏيو. ان جوش کي جارج وتفيلڊ، جيڪو ويزلي جو شاگرد ۽ ساٿي هيو، انجيل جي پرچار ذريعي ۽ ييل (Yale) يونيورسٽي جي گريجوئيٽ جوناٿن ايڊورڊس (Jonathan Edwards)، 1703ع کان 1758ع، دوزخي باهہ جهڙن خطبن ذريعي اڀاريو هيو. ايڊورڊ انهي جاڳرتا کي پنهنجي مضمون "اي فيٿفل نئريٽو آف دي سرپرائيزنگ ورڪ آف گاڊ ان نارٿمپٽن، ڪنيڪٽيڪٽ" (A Faithful Narrative of the Surprising work of God in Northampton, Connecticut) ۾ کولي بيان ڪيو آهي. اهو گرجا جي چوڌاري وسندي ۾ رهندڙ پنهنجن ڳوٺاڻن لاءِ چوي ٿو تہ اهي ڪي معمولي ماڻهو ڪونهن: اهي سنجيدا، خوش اخلاق ۽ سٺا ماڻهو هيا پر مذهبي گرم جوشي جي کوٽ هين. اهي ڪنهن بہ ہي وسندي جي مردن ۽ عورتن کان نہ سٺا هيا نہ خراب هيا. پر 1734ع ۾ ٻہ نوجوان ماڻهو انتهائي خراب نموني ۾ اوچتي موت ڪري مُئا ۽ انهي معاملي (اهو ظاهر ٿيو تہ خود ايڊورڊس طرفان ڪجهہ خطرناڪ لفظن ذريعي پنيرائي ڪرڻ ڪري) شهر کي مذهبي جوش جي جنون ۽ وحشت منجهہ ٻوڙي ڇڏيو. ماڻهن مذهب کان سواءِ ہي ڪا ڳالهہ ڪونہ ٿي ڪئي، انهن ڪم ڪار ڇڏي ڏنو ۽ سڄو ڏينهن بائيبل پڙهڻ ۾ گذاريندا هيا. اٽڪل ڇهن مهينن ۾ معاشري جي سڀني طبقن منجهان اٽڪل ٽي سو ماڻهو نئين فرقي ۾ شامل ٿيا: ڪڏهن ڪڏهن هفتي ۾ پنج ڇٽا بہ ٿي ويندا هيا. ايڊورڊس

انهي جنون کي خود خدا جو سڌو سنئون ڪم سمجهيو: هن جو ان ڳالهه مان مڪمل طور لغوي مطلب هيو. اها بنهه خدا ترسي واري ڳالهه ڪونه هئي. چوته ان وري وري چيو ته نئين انگلنڊ ۾ ڪيل ورتاء مطابق "لڳي ٿو ته خدا پنهنجي عام اصول کان ٻاهر هليو ويو هيو" ۽ ماڻهن کي هڪڙي حيرت انگيز ۽ غير معمولي نموني ۾ هلائي رهيو هيو. بهرحال، ائين چوڻو پوي ٿو ته مقدس روح ڪڏهن ڪڏهن پاڻ کي ڪجهه وڌيڪ هسٽريائي نشانين ۾ پڌرو ڪيو آهي. ايڊورڊس اسان کي ٻڌائي ٿو ته ڪڏهن ڪڏهن اهي خدا جي خوف کان "ڏڪي" ويندا هيا. ۽ "گناهه جي احساس هيٺ هڪڙي اوڙاهه ۾ غرق ٿي ويندا هيا. چوته اهي ائين سوچيندا هيا ته اها ڳالهه خدا جي رحمت کان پري آهي." انهيءَ تي وڏي حوصلي سان ڪاميابي ماڻي سگهندا هيا. جڏهن اهي پاڻ کي اوچتو محفوظ سمجهندا هيا. اهي ڪلڻ ۽ ٿهڪ ڏيڻ شروع ڪندا ۽ ساڳي وقت ٻوڏ وانگر وهندڙ ڳوڙها ڳاڙيندا هيا. ۽ وچ وچ ۾ سڏڪا ڀري روئيندا هيا. ڪڏهن ڪڏهن پنهنجي گرم جوشي جي اظهار لاءِ وڏي آواز سان رڙيون ڪرڻ کي روڪي ڪونه سگهندا هيا.(42) اسان واضح طور تي انهي ماڻ واري ضابطي کان خالي آهيون جنهن لاءِ سيني مکيه مذهبي روايتن ۾ صوفين مڃيو آهي ته اهو حقي روشن خيالي جو معيار آهي.

اهي شديد جذباتي متاسثائون آمريڪا ۾ مذهبي تجديد يا جاڳرتا جي سڃاڻپ رهيون آهن. اها هڪڙي نئين ابتدا هئي، ڪشالي ۽ جاکوڙ جي ڀرتشدد هلچلن ذريعي عمل ۾ آيل، خدا سان مغربي مقابلي جو هڪڙو نئون مؤقف. جاڳرتا پسگردائي وارن شهرن ۽ ڳوٺن ۾ وچڙهندڙ بيماري وانگر پکڙجي وئي، بلڪل اهڙي ڳالهه هڪ صدي پوءِ ٿي جڏهن نيويارڪ رياست کي سڙي تباهه ٿيل علائقو سڏيو ويو چوته ان کي مذهبي جوش جي شعلن سان باقاعدي ساڙيو ويو هيو. ان اوج واري حالت دوران ايڊورڊس محسوس ڪيو ته ان جا پيروڪار سمجهن ٿا ته سموري دنيا دلڪش آهي. اهي پاڻ کي بائيبل کان ڌار ڪونه ڪري سگهندا هيا ۽ ڪائڻ به پلجي ويندا هيا. بنا ڪنهن حيراني جي انهن جو جذبو ختم ٿي ويو ۽ اٽڪل ٻن سالن کان پوءِ ايڊورڊس محسوس ڪيو ته "اها ڳالهه گهٽو چٽو ٿيڻ شروع ٿي وئي ته اسان مان آهستي آهستي خدا جو احساس نڪرندو پئي ويو." پيو ته، اهو استعاري طور ڪونه ڳالهائي رهيو هيو: ايڊورس مذهبي معاملن ۾ هڪڙو صحي مغربي لفظ پرست هيو. اهو انهي ڳالهه جو قائل هيو ته انهن منجهه جاڳرتا خدا جي سڌي سنئين الهام ذريعي آئي هئي: يعني مقدس روح جي محسوس ٿيندڙ سرگرمي، جيئن روح القدس جي پهرين وحي (پينٽيڪوسٽ Pentecost) تي ٿيو هيو. جڏهن خدا ذهن مان ائين نڪري ويو هيو جهڙي نموني اوچتو آيو هيو ۽ ان جي جاءِ- وري بلڪل لغوي طور- شيطان والاري هئي. اوج جي جاءِ هاڻي آپگهاتي مايوسي والاري هئي. پهريان هڪڙي غريب ماڻهو پنهنجي نڙي وڍي پاڻ کي ماريو: ان کان پوءِ ان شهر ۽ ٻين شهرن ۾ ائين پئي لڳو ته ان واقعي گهڻن ماڻهن کي همٿايو پئي ۽ انهن تي دٻاء پئي وڌو ته اهي به ائين ڪن جيئن ان ماڻهوءَ ڪيو هيو. ڪيترن ان ڳالهه

ڪي پنهنجي مٿان زوريءَ مڙهيو تہ جڏهن ڪنهن شخص ان سان ڳالهائيندي چيو "توهان پنهنجي نڙي وڍيو هاڻي هڪڙو سٺو موقعو آهي. هاڻي!" بہ ماڻهو عجيب ۽ جوشيلن وهمن سان چريا ٿي ويا.(43) انهي فرقي ۾ وڏيڪ ماڻهو شامل ٿيڻ بند ٿي ويا پر جيڪي ماڻهو انهي تجربي مان گذري بچيا، اهي جاڳرتا کان اڳ واري حالت کان بہ وڏيڪ ماٺ پسند ۽ خوشي وارا ٿي ويا. يا ائين ايڊورڊس اسان کي اعتبار ڪرايو هجي. جوناٿن، ايڊورڊس ۽ ان جي پيروڪارن جو خدا جنهن پاڻ کي اهڙي غيرفطري ۽ ڏکيائي ۾ ظاهر ڪيو اهو هميشہ وانگر پنهنجن ٻانهن سان پنهنجن وهنوارن ۾ واضح طور تي بلڪل ڊيڄاريندڙ ۽ ارهہ زوراٺو هيو. جوش جون پرتشدد لهرون، جنوني غرور ۽ انتهائي مايوسي ڏيکارين ٿا تہ آمريڪا جي غريب طبقي جي اڪثر ماڻهن جڏهن انهن کي خدا سان رابطا ڪرڻا هوندا هيا پنهنجي توازن کي برقرار رکڻ ڏکيو محسوس ڪيو. اها ڳالهہ هڪڙي يقين کي پڻ ظاهر ڪري ٿي جيڪو اسان کي نيوٽن جي سائنسي مذهب ۾ پڻ مليو تہ دنيا ۾ جيڪو ڪجهہ ٿئي ٿو ان هر ڳالهہ لاءِ خدا سڌو سنئون ذميوار آهي.

انهي انتهائي جذباتي ۽ غيرمعقول مذهبيت کي ان جي بانيڪار ابن ("فائونڊنگ فادرس) جي تڪيل توريل ماٺ سان گڏائڻ ڏکيو آهي. ايڊورڊس جا گهڻا مخالف هيا جيڪي جاڳرتا جي شديد تنقيد ڪندا هيا. ڪشاده دلي وارن ماڻهن خيال ظاهر ڪيو تہ خدا پاڻ کي صرف سمجهہ لائق نموني ۾ ظاهر ڪيو آهي، نہ ڪي انساني معاملن منجهہ پرتشدد لاون ۾. پر ايلن هيمرٽ (Alan Heimart) "رليجن ائنڊ دي آمريڪن مائينڊ، فرام دي گريٽ اويڪننگ ٽو دي رووليوشن" ۾ بحث ڪري ٿو تہ جاڳرتا جي شروعات سرهائي جي جاکوڙ لاءِ روشن خيال آدرش جو انجيلي نقطہ نظر هيو: ان اهڙي دنيا مان وجودي آزادي جي نمائندگي ٿي ڪئي، جنهن ۾ هر شي طاقتور انديشي کان خبردار ڪري ٿي.(44) جاڳرتا غريب آبادين ۾ ظاهر ٿي، جتي ماڻهن لاءِ هن دنيا ۾ خوشيءَ جون اميدون گهٽ هيون. سڌريل روشن خيالي جي اميدن باوجود ايڊورڊس دليل ڏنو هيو تہ پيهر شروعات جي تجربي هڪڙي خوشي جي احساس ۽ سونهن جي هڪڙي ادراڪ جو نتيجو پيش ڪيو جيڪو ڪنهن بہ فطري احساس کان بلڪل مختلف هيو. تنهن ڪري جاڳرتا ۾ خدائي تجربي نئين دنيا جي روشن خيالي کي آبادين ۾ ٿورن ڪامياب ماڻهن جي مقابلي ۾ گهڻن ماڻهن لاءِ دستياب ڪري ڇڏيو هيو. اسان کي اها ڳالهہ پڻ ياد ڪرڻي پوندي تہ فلسفاڻي روشن خيالي جو پڻ نيم مذهبي آزادي طور تجربو ٿيو هيو. جوناٿن ايڊورڊس جي خدا 1775ع واري انقلابي جوش ۾ پڻ مدد ڪئي. انقلابين جي نظر ۾ برطانيہ ان نئين لاٽ کي وڃائي ڇڏيو هيو جيڪا پيوريٽن انقلاب دوران ڀرپور چمڪيلي انداز ۾ ٻري هئي ۽ هاڻي جهڪي ۽ اُجهامندڙ پئي لڳي. اهي ايڊورڊس ۽ ان جا ساٿي هيا جن هيٺين طبقي جي آمريڪين جي انقلاب ڏانهن پهريون قدم کڻڻ لاءِ رهنمائي ڪئي.

ايڊورڊس جي مذهب لاءِ مسيح جي آمد جو عقيدو (ميسيانزم Messianism) لازمي هيو: انساني ڪوشش خدا جي بادشاهي جي آمد کي تڪڙو ڪندي، جيڪا نئين دنيا ۾

قابل حصول ۽ پڌري پٽ هئي. خود جاڳرتا (پنهنجي المناڪ پڄاڻي جي باوجود) ماڻهن کي يقين ڪرايو تہ بائيبل ۾ بيان ڪيل ڇوٽڪاري جو عمل شروع ٿي ويو هيو. خدا انهي رٿيل ڪارروائي تي سختي سان پابند هيو. ايڊورڊس تثليث جي عقيدي جي هڪڙي سياسي تشريح پيش ڪئي: پٽ (حضرت عيسيٰ عليہ السلام) ”خدا جي سمجھ ذريعي پيدا ڪيل ديوتا“ هيو ۽ نئين خودمختيار دنيا جو هڪڙو تفصيلي خاڪو. روح يعني ”عمل ۾ جان پيدا ڪندڙ ديوتا“ اهڙي طاقت هئي جيڪا انهي بنيادي رٿا کي وقت ۾ سرانجام ڪرائيندي.(45) آمريڪا جي نئين دنيا ۾ خدا انهي موجب ڌرتي تي خود پنهنجن برترين جو جائزو وٺڻ جي قابل هوندو. معاشرو خود خدا جي ”عظمتن“ جي شاهدي ڏيندو. نئون انگلستان ”جبل تي هڪڙو شهر“ هوندو. جينٽائيلن (Gentiles) يعني غيريهودي يا لادينن لاءِ هڪڙي لاٽ ”ان مٿان بيٺل جيهووا (Jehova) جي جلوي جي عڪس سان چمڪندڙ جيڪو سيني لاءِ ڪشش ڪندڙ (پرڪشش) ۽ موهيندڙ هوندو“.(46) تنهن ڪري جوناٿن ايڊورڊس جو خدا خودمختيار دنيا ۾ مثالي نمونو ٿي ويندو: حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي هڪڙي سٺي معاشري ۾ روپ ڌارل سمجهيو ويو.

ٻيا ڪالوني (Calvinists) ترقيءَ ۾ سڀ کان اڳين قطار ۾ هيا: انهن ڪيمسٽري کي آمريڪا ۾ نصاب منجھ متعارف ڪرايو ۽ ايڊورڊس جي پوٽي ٽموٿي ڊوائيٽ (Timothy Dwight) سائنسي علم کي انسانذات جي مڪمل تڪميل لاءِ هڪڙي تمهيد طور ڏٺو. انهن جو خدا علم مخالف ڪونہ هيو جيئن آمريڪي آزاد خيالن ڪڏهن ڪڏهن سمجهيو ٿي. ڪالونين (Calvinists) نيوٽن جي نظريہ ڪائنات کي پسند ڪونہ ٿي ڪيو جنهن خدا کي هڪڙو دفعو شين کي آغاز ڏيڻ کان پوءِ، لاتعلق ڪري ڇڏيو هيو. اسان کي جيئن معلوم آهي تہ انهن ان خدا کي ترجيح ٿي ڏني جيڪو لغوي طور تي دنيا ۾ سرگرم هيو: انهن جي قضاوقدر واري عقيدي ظاهر ڪيو ٿي تہ انهن جي خيال مطابق خدا هر ان سٺي يا خراب ڳالھ لاءِ اصلي ذميوار هيو جيڪا هتي ڌرتي تي واقع ٿئي ٿي. انهيءَ جو مطلب اهو ٿيو تہ سائنس فقط ان خدا بابت ٻڌائي سگھي ٿي جيڪو پنهنجي مخلوق جي سمورين سرگرمين ۾ حواسن ذريعي پروڙي سگھبو - فطري، ذاتي، جسماني ۽ روحاني- انهن سرگرمين ۾ پڻ جيڪي اتفاقي هونديون آهن. ڪن ڳالهين ۾ ڪالوني پنهنجين سوچن ۾ آزاد خيالن (”لبرلس“ Liberals) جي مقابلي ۾ وڌيڪ جرئت مند هيا. آزاد خيال انهن جي تجديد پسندي جا مخالف هيا ۽ ”خيالي ۽ حيران ڪن سوچن“ واري سادي عقيدي کي ترجيح ٿي ڏنائون. جنهن ايڊورڊس ۽ وٽفيلڊ وانگر تجديد پسندن جي پرچار ۾ انهن کي پريشان ٿي ڪيو. ايلن هيمرٽ ٻڌائي ٿو تہ آمريڪي معاشري ۾ عقليت پسندي جي مخالفت جا لاڙا ڪالونين ۽ انجيلين سان ڪونہ ٿا ملن پر چارلس چانسي (Charles Chauncey) يا سيموئل ڪئنسي (Samuel Quincey) جهڙن منطقي بوسٽونين (Bostonians) ۾ ملن ٿا جن خدا بابت اهڙن نظرين کي ترجيح ڏني جيڪي وڌيڪ واضح ۽ صاف هيا.(47)

يهوديت جي اندر پڻ ڪجهه ساڳيون قابل غور ترقيون ٿيون هيون جن پڻ يهودين منجهه عقل پسنداڻن خيالن جي پکڙجڻ لاءِ رستو تيار ڪيو ۽ گهٽ ۾ گهٽ يورپ ۾ جينٽائيل (Gentile) يعني غيريهودي آبادي سان جذب ٿيڻ جي قابل بڻايا. 1666ع واري قيامت جهڙي سال ۾ هڪڙي يهودي مسيحا اعلان ڪيو ته ڇوٽڪاري جو ڏينهن اچڻ وارو آهي ۽ ان کي سڄي دنيا ۾ يهودين جوشيلي انداز ۾ قبول ڪيو هيو. شبيتائي زيوي (Shebbetai Zevi) هيڪل سليماني جي تباهي جي ورسي واري ڏينهن تي 1626ع ۾ ايشيا مائنر ۾ سميرنا (Smyrna) ۾ دولتمند سيفردي يهودين ۾ ڄائو هيو. جڏهن اهو وڏو ٿيڻ لڳو ته ان ۾ عجيب لاڙا پيدا ٿي ويا جن کي شايد اسان اڄوڪي دور ۾ ذهني خلل وارا دورا چئي سگهنداسين. ان تي شديد مايوسي جو وقت اچي ويندو هيو ۽ پنهنجي ڪٽنب کان الڳ ٿلڳ تي اڪيلائي ۾ رهڻ لڳندو هيو. اڳتي هلي انهن دورن جي جاءِ سڪون والاري جنهن بي خوديءَ تي وڃي دنگ ڪيو. انهن "اعصابي" دورن دوران اهو ڪڏهن ڪڏهن اطمينان سان ماڻهن سامهون موسوي شريعت جي پيچڪڙي ڪندو هيو: اهو ڪلم ڪُلا حرام قرار ڏنل کاڌا کائيندو هيو ۽ خدا جا پاڪ نالا ورجائيندو هيو ۽ دعوا ڪندو هيو ته کيس هڪڙي خاص الهام ذريعي ائين ڪرڻ لاءِ اتساهيو ويو آهي. ان پاڻ کي مسيحا سمجهيو جنهن جو گهڻي زماني کان انتظار ڪيو پئي ويو. آخرڪار ربين ان ڳالهه کي گهڻو برداشت ڪونه ڪيو ۽ 1656ع ۾ انهن شبيتائي کي شهر مان ٻاهر ڪڍي ڇڏيو. اهو سلطنت عثمانيه جي يهودي برادرين منجهه رلندو ڦرندو رهيو. استنبول ۾ هڪڙي دماغي دوري دوران اعلان ڪيائين ته توريت منسوخ ٿي ويو آهي. وڏي واڪي رڙ ڪيائين: "تون ڀاڄهارو آهين، اي مالڪ اسان جا خدا، جيڪو منع ڪيل ڳالهين جي اجازت ڏئي ٿو!" قاهره ۾ هڪڙي عورت سان شادي ڪرڻ ڪري بدنامي جو سبب بڻيو اها عورت 1648ع ۾ پولئنڊ ۾ خوني ڪارروايان مان بچي پچي آئي هئي ۽ هاڻي طوائف طور زندگي گذاري رهي هئي. 1662ع ۾ شبيتائي بيت المقدس (يروشليم) لاءِ سفر تي روانو ٿيو: ان وقت اهو ذهني مايوسي واري مرحلي ۾ هيو ۽ ائين ٿي سمجهيائين ته پڪ سان ان تي جن ڀوت واسو ڪيو آهي. فلسطين ۾ ان ناٿن (Nathan) نالي هڪڙي نوجوان ۽ سڄاڻ ربي بابت ٻڌو جيڪو روحاني عامل هيو. شبيتائي ان کي ڳولڻ لاءِ غزا ۾ ان جي گهر پهچڻ لاءِ روانو ٿي ويو.

شبيتائي وانگر ناٿن به اسحاق لوريا جي قبالا جو مطالعو ڪيو هيو. ناٿن جڏهن سميرنا (Smyrna) کان آيل پريشان يهودي سان مليو ته ان کي ٻڌايائين ته اهو جن ڀوت جي اثر هيٺ ڪونهي: ان جي ڳوڙهي مايوسي ثابت ڪري ٿي ته دراصل اهو هڪڙو مسيحا آهي. جڏهن اهو انهن اونهاين ۾ لٿو ٿي ته ان ٻئي طرف جي دشمن طاقتن خلاف ويڙهه ٿي ڪئي، ڪيليپوٿ (Kelipoth) جي دنيا ۾ الوهي تجلين کي جاري ڪندي جيڪي صرف خود مسيحا طرفان ئي عمل ۾ اچي سگهن ٿيون. اسرائيل جي قطعي ڇوٽڪاري حاصل ڪري سگهڻ کان اڳ شبيتائي کي دوزخ ۾ وڃي هڪڙي مهم سر

ڪري هئي. پهريان تہ شبيتائي تي انهن ڳالهين جو ڪو اثر ڪونہ ٿيو پر آخرڪار ناٿن جي خوش گفتاري ان کي قائل ڪيو. 31 مئي 1665ع تي اوچتو ان تي ذهني خوشي طاري ٿي وئي ۽ ناٿن جي همٿائڻ سان ان پنهنجي مسيحائي مقصد جو اعلان ڪيو. ربي عالمن انهيءَ کي خطرناڪ بيوقوفي قرار ڏئي مڙني ڳالهين کي رد ڪيو پر فلسطين جا اڪثر يهودي شبيتائي ڏانهن ڊيهڙو ڪري آيا. ان انهن ماڻهن مان ٻارهن خليفا چونڊيا جيڪي اسرائيلي قبيلن جا قاضي ٿيڻا هئا. جيڪي جلدئي وري گڏجي هڪ ٿي ويندا. ناٿن اٽلي، هالئنڊ، جرمني ۽ پولئنڊ سان گڏوگڏ سلطنت عثمانيہ جي شهرن ڏانهن خطن ذريعي يهودي برادرين ڏانهن خوش خبريون پهچايون ۽ مسيحائي جوش جهنگل جي باھہ وانگر يهودي آبادين منجهہ پکڙجي ويو. ڏاڍ ۽ شهر بدري وارين صدين يورپ جي يهودين کي سماجي ڏارا کان اڪيلو ڪري ڇڏيو هيو ۽ معاملن جي انهي اٽوٽدڙ حالت اڪثريت کي اها ڳالهہ مڃرائي ڇڏي هئي تہ دنيا جو مستقبل رڳو يهودين تي انحصار ڪري ٿو. سيفردي لڏي، جيڪو اسپين جي شهر نيڪالي ڏنل يهودين جو اولاد هيو ليوريائي قبالا کي دل سان قبوليو هيو ۽ اڪثر يهودين اعتبار ڪري ورتو هيو تہ ڏکين ڏينهن جي پڄاڻي ٿيڻ واري آهي. انهن مڙني ڳالهين شبيتائي جي مسلڪ کي هٿي ڏني. يهودي تاريخ دوران ڪيترن ماڻهن مسيحا هجڻ جي دعوا ڪئي هئي پر ڪنهن کي ڪڏهن ماڻهن جي اهڙي مڃتا ڪونہ ملي هئي. اها ڳالهہ انهن يهودين لاءِ خطرناڪ ٿي وئي جن کي شبيتائي جي بي ڌڙڪ ڳالهائڻ خلاف تحفظات هيا. ان جا حمايتي يهودي معاشري جي سيني طبقن سان تعلق رکندڙ هيا: شاهوڪار ۽ غريب، لکيل پڙهيل ۽ اڻ پڙهيل. انگريزي، ڊچ، جرمني ۽ اطالوي ٻولين ۾ چوپڙين ۽ ڊگهن وڏن ڪاغذن تي لکيل خوش خبري هر پاسي پکڙجي وئي. ان جي احترام ۾ پولئنڊ ۽ لٿونيا (Lithunia) ۾ وڏا جلوس نڪتا. عثماني سلطنت ۾ ان جا پيروڪار گهٽين ۾ انهي نظاري جو بيان ڪندا پئي وتيا جيڪو انهن شبيتائي کي تخت تي ويٺل ڏسي ڪيو هيو. سمورو ڪار وهنوار رڪجي ويو. ترڪي جي يهودين ڇنڇر جي ڏينهن وارين عبادتن دوران دعا لاءِ شامل ٿيل سلطان جي نالي کي خارج ڪري ڇڏيو ۽ ان جي بجاءِ شبيتائي جي نالي کي شامل ڪيائون. آخرڪار 1666ع ۾ جڏهن شبيتائي استنبول پهتو تہ ان کي باغي سرگرمين جي ڏوھہ ۾ پڪڙي گئليپولي ۾ قيد ڪري ڇڏيائون.

صدين جي ڏاڍ، جلاوطني ۽ ذلت کان پوءِ اميد پيدا ٿي هئي. سڄي دنيا ۾ يهودين هڪڙي باطني آزادي ۽ بي تڪلفي جو تجربو ڪيو هيو جيڪو انهي وجد جهڙو ساڳيو ٿي لڳو جيڪو قبالائين ڪجهہ گهڙين لاءِ محسوس ٿي ڪيو جڏهن انهن ڏهن روپن (سيفيرات ـ Sefiroth) واري باطني دنيا تي غوروفڪر ڪيو ٿي. هاڻي چونڊڪاري جو اهو تجربو رڳو ڪجهہ مراعات يافتہ ماڻهن لاءِ مخصوص ٿيل ڪونہ هيو پر عام ملڪيت ٿي لڳو. پهريون دفعو يهودين کي احساس ٿيو تہ انهن جي زندگي جي اهميت آهي؛ چونڊڪارو هاڻي مستقبل لاءِ اڻ چٽي اميد ڪونہ هئي پر هلندڙ دور ۾ حقيقي ۽ پر معني

ڳالهه هئي. چوٽڪاري جو وقت اچي ويو! انهي اوچتي اٿل پٿل (مٺ سٺ) هڪڙو اڻ مٽ تاثر قائم ڪيو. سموري يهودي دنيا جون نظرون گئليپولي تي ڪتل هيون جتي شبيتائي پنهنجن شڪارين تي پڻ تاثر قائم ڪري ورتو هيو. ترڪيءَ جي وزير ان کي هڪڙي چڱي موچاري سهوليت واري هنڌ رکيو. شبيتائي پنهنجن خطن تي صحيح ڪرڻ بہ شروع ڪئي: ”مان توهان جو مالڪ توهان جو خدا آهيان, شبيتائي زيوي“ پر ان خلاف مقدمو هلائڻ لاءِ جڏهن ان کي استنبول آندو ويو تہ هڪڙو پيرو وري ان تي ذهني مايوسي جو حملو ٿي ويو. سلطان ان کي مسلمان ٿيڻ يا موت قبولڻ مان ڪنهن بہ هڪ ڳالهہ جي چونڊ جو اختيار ڏنو. شبيتائي اسلام قبول ڪرڻ جي چونڊ ڪئي ۽ ان کي هڪدم آزاد ڪيو ويو. ان کي شاهي خزاني مان پگهار ملندي هئي ۽ هڪڙي وفادار مسلمان جي حيثيت ۾ 17 سپٽمبر 1676ع تي وفات ڪيائين.

قدرتي طور ڊيڄاريندڙ خبرن ان جي حمايتن کي بيحد پريشان ڪري ڇڏيو. انهن مان گهڻن اتي جو اتي پنهنجو يقين ختم ڪري ڇڏيو. ربين ڊرتي تان ان جي ياد کي ميسارڻ جي ڪوشش ڪئي: انهن کي شبيتائي بابت جيڪي بہ چوپڙيون, خط ۽ رسالا مليا انهن کي ناس ڪري ڇڏيائون. اڄ ڏينهن تائين اڪثر يهودي انهي مسيحائي ناڪامي ڪري گهبرايل آهن ۽ انهيءَ جو اُپاءُ ڪرڻ ڏکيو ٿو لڳين. ربين ۽ عقليت پسندن ساڳي طرح ان جي ڇاپ کي ڪا اهميت ڪونہ ڏني آهي. بهرحال, ويجهڙائي ۾ اسڪالرن (دانشورن) انهي عجيب واقعي جو مفهوم ۽ ان جي وڏيڪ اهم نتيجي کي سمجهڻ جي ڪوشش ۾ آنجهاني جرشوم شوليم جي پيروي ڪئي آهي.(48) توڙي جو اها عجيب ڳالهہ لڳندي پر شبيتائي طرفان مذهب مٽائڻ جي باوجود اڪثر يهودي پنهنجي ان مسيحا سان وفادار رهيا. چوٽڪاري جو تجربو اهڙو تہ ڳوڙهو ٿيو هيو جو انهن کي اعتبار ئي نٿي آيو تہ ڪو خدا انهن کي گمراهہ ٿيڻ جي اجازت ڏني هئي. اهو چوٽڪاري لاءِ مذهبي تجربي جي نهايت متاثرڪن مثالن مان هڪڙو آهي جيڪو رڳو حقيقتن ۽ منطق جي مٿان اهميت رکي ٿو. پنهنجي نئين اميد کي ترڪ ڪرڻ يا هڪڙي منحرف مسيحا کي قبولڻ جي چونڊ سان مقابلو ڪندي سيني طبقن جي يهودين جي حيران ڪن ڳاٽاٽي تاريخ جي تلخ حقيقتن آڏو آڻ مڃڻ کان انڪار ڪيو. غزا واري ناٿن پنهنجي باقي عمر شبيتائي جي اسرار جي پرچار ڪرڻ لاءِ وقف ڪري ڇڏي: اسلام قبول ڪرڻ سان ان شر جي قوتن سان پنهنجي سڄي ڄمار واري لڙائي کي جاري رکيو هيو. تاهم بيهر, ان کي پنهنجي قوم جي ڳوڙهين پارسائين جي پيڇڪڙي ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو تہ جيئن اونداهي جي ولايت منجهہ گهري وڃي ۽ ڪيليپوٽ کي آزاد ڪرائي. ان پنهنجي مقصدي ڪم جي ذڪئي بار کي قبول ڪيو هيو ۽ پنهنجي اندر مان ڪفر جي دنيا کي فتح ڪرڻ لاءِ انتهائي گهرين اونهاين ۾ لهي ويو هيو. ترڪي ۽ يونان ۾ اٽڪل بہ سوَ ڪٽنب شبيتائي سان وفادار رهيا: ان جي وفات کان پوءِ انهن ان جي مثال جي پوئواري ڪرڻ جو فيصلو ڪيو تہ جيئن شر سان ان واري لڙائي کي جاري

رکي سگهن ۽ 1683ع ۾ مجموعي طور تي اهي اسلام قبولي مسلمان ٿي ويا. ڪجهي نموني اهي يهوديت سان وفادار رهيا. ربين سان قريبي تعلقات قائم رکيائون ۽ هڪ ٻئي جي گهرن ۾ لڪ چوري عبادتن ۾ شامل ٿيندا هيا. 1689ع ۾ انهن جي پيشوا جيڪب ڪيريدو (Jacob Querido) مڪي جو سفر ڪري حج ادا ڪيو ۽ ان لاءِ مسيحا جي بيوهه اعلان ڪيو ته اهو شبيتائي زيوي جو اوتار آهي. ترڪي ۾ اڃا تائين ملحدن جو هڪڙو ننڍڙو ٽولو موجود آهي. جيڪي ظاهري طور صاف سٿري اسلامي زندگي گذاريندا آهن، پر ڪجهي نموني ۾ اهي دلي طور پنهنجي يهوديت کي چنبڙيل هوندا آهن.

شبيتائي جا ٻيا پيروڪار اهڙين ڏيگهن ۾ ڪونه ويا پر پنهنجي مسيحا ۽ يهودي عبادت سان وفادار رهيا. لڳي ٿو ته شبيتائي جا انهن کان به گهڻا ڪجها پيروڪار موجود رهيا آهن. اوڻويهين عيسوي صدي دوران ڪيترن ئي يهودين جيڪي ختم ٿي ويا هيا يا يهوديت جو هڪڙو وڌيڪ آزاد خيال طريقو اختيار ڪيو هئائون، ان ڳالهه کي شرمناڪ محسوس ڪيو ته انهن جا ابا ڏاڏا شبيتائي جا پيروڪار هيا. پر اهو ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته ارڙهين عيسوي صدي جي گهڻن مشهور ربين مڃيو ٿي ته شبيتائي مسيحا هيو. شوليم دليل پيش ڪري ٿو ته توڙي جو اها مسيحائيت ڪڏهن به يهوديت ۾ عوامي تحريڪ ڪونه ٿي، پوءِ به ان جي پوئلڳن جو ڳاڻاٽو گهڻ اهميت وارو نه سمجهيو. ان مئرانن (Marranos) جو خصوصي ڏيان ڇڪايو هيو جن کي اسپين وارن عيسائيت قبول ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو هيو پر آخرڪار يهوديت ڏانهن موٽي آيا. هڪڙي اسرار طور مذهب مٽائڻ جي گمان انهن جي ڏوهه جي احساس ۽ ڏک کي ٽڏو ڪيو. شبيتائي جو نظريو (شباتائيت) موروڪو (مراڪش)، بلقان، اٽلي ۽ لٿونيا ۾ سيفردي برادرين ۾ موجود رهي. ڪجهه ريگيو (Reggio) جي بينجامن ڪوهن (Benjamin Cohn) ۽ موڊينا (Modena) جي ابراهام روريگو (Abraham Rorigo) جهڙا ماڻهو نامور قبالائي هيا جن انهي تحريڪ سان پنهنجو تعلق ڳجهو رکيو. بلقان منجهان مسيحائي مسلڪ پولئنڊ ۾ اشڪينازي يهودين ۾ پکڙيو جيڪي مشرقي يورپ جي سامي مخالف تيزي ڪري حوصلو ٽوڙي ويٺا هيا ۽ ٽڪجي ويا هيا. 1759ع ۾ هڪڙي عجيب ۽ منحوس مبلغ جيڪب فرئنڪ (Jacob Frank) جي شاگردن پنهنجي مسيحا جي مثال جي پيروي ڪئي ۽ اجتماعي طور عيسائيت قبول ڪئي، پر ڪجهه ڳوهه ۾ يهوديت تي ڪاربند رهيا.

شوليم عيسائيت لاءِ هڪڙي چمڪندڙ تشبيهه جي تجويز ڏئي ٿو. ڪي سورهن سوَ سال اڳ يهودين جو هڪڙو ٻيو گروهه به هڪڙي خوار ٿيل مسيحا ۾ پنهنجي اميد ترڪ ڪرڻ کان بيوس ٿي ويو هيو جيڪو جيروسلم (يروشلم) ۾ عام ڏوهاري جي موت مئو هيو. جنهن ڳالهه کي سينٽ پال صليب واري بدنامي سڏيو هيو اها اهڙو ئي صدمو پهچائيندڙ هئي جهڙو مرتد ٿيل مسيحا جي بدنامي. ٻنهي معاملن ۾ پيروڪارن يهوديت جي نئين طريقي جي ابتدا جو اعلان ڪيو جنهن پراڻي طريقي جي جاءِ والاري هئي؛ انهن هڪڙي متضاد عقيدي کي قبول ڪيو. عيسائي عقيدو ته صليب جي شڪست ۾

هڪڙي نئين جان هئي اها ڳالهه شبيتائي جي پيروڪارن جي يقين سان هڪجهڙي هئي تہ مرتد ٿيڻ (مذهب تبديل ڪرڻ) هڪڙو مقدس راز هيو. پنهي گروهن اها ڳالهه مڃي ٿي تہ زمين ۾ ٻج پوکڻو هوندو آهي تہ جيئن سلو ڦٽي لاپ ڏئي. انهن کي يقين هيو تہ پراڻو توريت ختم ٿي ويو آهي ۽ اصل مقصد واري قانون ان جي جاءِ والاري آهي. ٻنهي گروهن خدا جي تثليثي ۽ انساني روپ اختيار ڪرڻ وارن نظرين کي ترقي وٺرائي.

سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين ۾ رهندڙ اڪثر عيسائين وانگر شبيتائي جي پيروڪارن کي اهو يقين هيو تہ اهي نئين دنيا جي چائنٽ تي بيٺا آهن. قبالائين وري وري چيو هيو تہ آخري ڏينهن ۾ خدا جا اسرار جيڪي جلاوطني دوران ڏنڌلا ٿي ويا هيا، پڌرا ٿي ويندا. شبيتائي جا پيروڪار جن کي يقين هيو تہ اهي مسيحائي زماني ۾ رهن ٿا، انهن خدا بابت روايتي نظرين کان ڌار ٿيڻ لاءِ پاڻ کي آزاد محسوس ڪيو. توڙي جو ان جو مطلب پڌري پٽ هڪڙي ڪفراڻي عقيدي کي قبول ڪرڻ هيو. ائين ابراهام ڪاردازو (Abraham Cardazo)، وفات 1706ع. جيڪو مئرانو (Marrano) فرقي وارن ۾ ڄائو هيو ۽ زندگيءَ جي شروعات عيسائي دينيات پڙهڻ سان ڪئي هئائين، سمجهيو ٿي تہ انهن جي گناهن ڪري مرتد ٿيڻ سڀني يهودين جي تقدير ٿي وئي هئي. اها انهن لاءِ هڪڙي سزا ٿي وئي هئي. پر خدا پنهنجن ٻانهن کي انهي ڀيانڪ قسمت کان بچايو هيو. مسيحا کي انهن جي پاران وڏي قرباني پيش ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ سان ڪاردازو خوفناڪ نتيجي تي پهتو تہ پنهنجي جلا وطني جي وقت دوران يهودين خدا بابت سمورو حقي علم وساري ڇڏيو هيو.

عيسائين ۽ روشن خيال موحدن وانگر ڪاردازو جنهن بہ ڳالهه کي غير مصدقہ اضافو سمجهيو ان کي پنهنجي مذهب مان خارج ڪرڻ جي ۽ بائيبل واري سچي عقيدي ڏانهن موٽڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. اهو ياد ڪرڻو پوندو تہ ٻي عيسوي صدي دوران ڪجهہ عيسائي غناسطين يسوع مسيح عليہ السلام جي لڪل خدا کي يهودين جي ظالم خدا کان مختلف ڏيکارڻ ذريعي سامي مخالف مابعدالطبعيات جو هڪڙو قسم مرتب ڪيو هيو. جيڪو خدا دنيا جي تخليق جو ذميوار هيو. هاڻي ڪاردازو غيرشعوري طور تي ان پراڻي نظرئي کي وري تازو ڪيو پر ان کي مڪمل طور الٽ ڪري ڇڏيائين. ان اها پڻ تعليم ڏني تہ دنيا ۾ ٻہ خدا موجود آهن: هڪڙو اهو خدا هيو جنهن پاڻ کي اسرائيل تي ظاهر ڪيو هيو ۽ ٻيو اهو جيڪو "عام علم" هيو. هر سڀيتا ۾ قومن علتِ اول جي موجودگي کي ثابت ڪيو هيو: اهو ارسطو وارو خدا هيو جنهن کي سموري ٻي دين (پاگان) دنيا ۾ پوڄيو ويو هيو. انهي معبود کي ڪابہ مذهبي سڃاڻپ ڪونہ هئي: ان دنيا ڪونہ خلقي هئي ۽ ان کي انسانذات ۾ ڪنهن بہ قسم جي دلچسپي ڪونہ هئي. تنهن ڪري ان بائيبل ۾ پنهنجي سڃاڻپ ڪونہ ڪرائي هئي، ڇوتہ ان ۾ ان جو ذڪر يا حوالو ڪونہ ٿو ملي. ٻيو خدا جنهن پاڻ کي حضرت ابراهيم عليہ السلام، حضرت موسيٰ عليہ السلام ۽ ٻين نبين سڳورن تي ظاهر ڪيو هيو بلڪل مختلف هيو: ان دنيا کي ڪجهہ بہ

نہ (عدم) مان تخليق ڪيو هيو. اسرائيلي قوم کي چوٽڪارو ڏنو هئائين ۽ ان جو خدا هيو. بهرحال، جلاوطني ۾ غيريهودي ماڻهو ساديہ (Saadia) ۽ ابن ميمون (Maimonides) جهڙن دانشورن جي چوڏاري گڏ ٿي ويا هيا ۽ انهن جي ڪجهہ نظرين کي ذهن ۾ ويهاريو هئائون. ان جي نتيجي ۾ انهن ٻن خدائن کي گڏوچڙ ڪري ڇڏيو ۽ يهودين کي اها تعليم ڏنائون تہ اهي ساڳيو ۽ هڪ هيا. نتيجو اهو نڪتو تہ يهودين فلاسافرن واري خدا جي عبادت ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي جڏهن تہ اهو سندن ابن ڏاڏن جو خدا هيو.

ٻن خدائن جو هڪ ٻئي سان ڪهڙو تعلق هيو؟ ڪاردازو يهودي وحدت پرستي واري عقيدي کي ترڪ ڪرڻ کان سواءِ انهي واڌو هستي جي وضاحت ڪرڻ لاءِ تثليثي دينيات مرتب ڪئي. هڪڙي خدائي ذات هئي جيڪا ٽن مورتين (چهرن) تي مشتمل هئي: انهن مان پهرين کي "پاڪ قديم احد" (عاتقہ ڪادشہ Atika kadisha) سڏيو ٿي ويو. اهو علتِ اول هيو. ٻيو "پارزف" (Parzuf) جنهن جو پهرين مان صدور ٿيو ان کي "ملڪہ ڪادشيہ" (Malika Kadesha) سڏيو ٿي ويو. اهو اسرائيل جو خدا هيو. ٽيون پارزف وري شيڪناه هيو جيڪو اسحاق لوريا جي چوڻ مطابق خدا جي ذات مان جلاوطن ٿيو هيو. ڪاردازو بحث ڪيو تہ اهي "عقيدت جون ٽي شاخون" مڪمل طور تي الڳ ٽي خدا ڪونہ هيا پر باطني طور تي هڪ هيا، ڇوتہ انهن مڙني ساڳي خدائي ذات کي ثابت ٿي ڪيو. ڪاردازو هڪڙو اعتدال پسند شبيتائي هيو. ان مرتد ٿيڻ کي پنهنجي لاءِ لازمي قرار ڪونہ ٿي سمجهيو ڇوتہ شبيتائي زيوي ان جي بدران اهو ڏکيو ڪم ڪري ڇڏيو هيو پر تثليث واري عقيدي جي تجويز ڏيڻ ذريعي اهو هڪڙي مذهبي ريت کي ٽوڙي رهيو هيو. صدين کان يهودي تثليث واري عقيدي سان نفرت ڪندا پئي آيا، ڇوتہ انهن ان کي گستاخي ۽ بت پرستي وارو عمل ٿي سمجهيو. پر يهودين جو هڪڙو حيران ڪن تعداد انهي ممنوع نظرئي ڏانهن ڏڪجي ويو هيو. دنيا ۾ ڪنهن بہ تبديلي کان سواءِ جيئن ئي سال گذرندا ويا، شبيتائي جي پيروڪارن کي پنهنجن مسيحائي اميدن کي بدلائڻو پيو هيو. نيهميا هيئم (Nehemiah Hayim)، سيموئل پريمو (Samuel Primo) ۽ جوناٿن ايبشز (Jonathan Eibeschutz) جهڙا شبيتائي جا پيروڪار انهي نتيجي تي پهتا تہ "خدا جي ذات جو اسرار" 1666ع ۾ مڪمل طور تي پڌرو ڪونہ ٿيو هيو. جيئن لوريا اڳڪٿي ڪئي هئي تہ شيڪناه "مٽيءَ مان نڪري مٿي اُڀرڻ" شروع ڪيو هيو پر اڃا تائين موٽي خدا جي ذات ۾ جذب ڪونہ ٿيو هيو. بخشش هڪڙو آهستي وارو عمل ٿيندو ۽ تبديليءَ جي انهي عرصي دوران صومعي (سائناگوگ) ۾ عبادت ڪرڻ ۽ پراڻي شريعت تي عمل کي جاري رکڻ جائز هيو جڏهنَ تہ ڳجهہ ڳوهہ ۾ مسيحائي عقيدي جي پيروي ڪرڻي هئي. انهي نظرثاني ٿيل "شباتائيت" چٽو ڪري ڏيکاريو تہ گهڻن ربين جن مڃيو ٿي تہ شبيتائي زيوي هڪڙو مسيحا هيو اهي ارڙهين عيسوي صدي دوران ممبرن تي ويهڻ لاءِ ڪيئن اهل ٿي ويا هيا.

اهي انتها پسند جيڪي مرتد ٿي ويا هيا. انهن انساني روپ ڌارڻ واري دينيات کي قبول ڪيو ائين هڪڙي ٻي يهودي مذهبي ريت کي ٽوڙيائون. انهن مڃيو ٿي تہ شبيتائي زيوي نہ رڳو مسيحا هيو پر خدا جو اوتار هيو. جيئن عيسائيت ۾ ٿيو هيو اهو عقيدو آهستي آهستي زور پڪڙيندو ويو. ابراهام ڪاردازو اهڙي عقيدي جي تعليم ڏني جيڪو حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي وري جيئرو ٿيڻ کان پوءِ ان جي عظمت ۾ سينٽ پال جي عقيدي جهڙو ساڳيو هيو: جڏهن شبيتائي جي مذهب تبديل ڪرڻ وقت نجات جو عمل شروع ٿيو هيو تہ شبيتائي پارزوفم (Parzufim) جي تثليث ڏانهن مٿي کڄي ويو هيو: "پاڪ احد (ملڪ ڪادشہ) ان تي رحمتون هجن، پاڻ هتي مٿي هليو ويو ۽ شبيتائي زيوي خدا ٿيڻ لاءِ ان جي جاءِ تي وينو."(49) انهي موجب ڪنهن حد تائين ان جو رتبو الوهي حيثيت تائين وڌايو ويو هيو ۽ اسرائيل جي خدا جي جاءِ والاري هٿائين. جيڪو ٻيو پارزف هيو. ڊونميح (Donmeh)، جنهن اسلام قبول ڪيو هيو، جلد ئي انهي نظرئي کي هڪ قدم اڳتي وڌايو ۽ نتيجو ڪڍيائين تہ اسرائيل جو خدا هيٺ لهي آيو هيو ۽ شبيتائي جي روپ ۾ گوشت پوست جو ٿي ويو هيو. جيئن تہ اهي اهو بہ اعتبار ڪرڻ لڳا هيا تہ انهن جي اڳواڻن مان هرڪو مسيحا جو اوتار هيو، ان جو اهو نتيجو نڪتو تہ اهي اوتار پڻ ٿي ويا، بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن شيعن جا امام هيا. تنهن ڪري مرتدن جي هر نسل ۾ هڪڙو اڳواڻ هيو جيڪو خدا جو اوتار هيو.

جيڪب فرئنڪ، 1726ع کان 1795ع، جنهن 1759ع ۾ پاڪائي وارو غسل ڪرائڻ ("باپتزم" Baptism) لاءِ پنهنجن اشڪينازي پيروڪارن جي اڳواڻي ڪئي هئي، اشاري طور ٻڌايو تہ اهو پنهنجي ڪِرت جي شروعات کان ئي انساني روپ ڌاريل خدا هيو. ان کي يهودبت جي سموري تاريخ ۾ نهايت ڊيڄاريندڙ شخصيت سڏيو ويو هيو. اهو اڻ پڙهيل هيو ۽ ان ڳالهہ تي فخر ڪندو هيو پر هڪڙي مبهم ڏندڪٿا ايجاد ڪرڻ جي اهليت هيس، جنهن اڪثر يهودين کي ڪشش ڪئي جن پنهنجي مذهب کي کوکلو ۽ غير تسلي بخش سمجهيو هيو. فرئنڪ پرچار ڪئي تہ پراڻي شريعت منسوخ ٿي وئي هئي. دراصل سڀئي مذهب لازمي ختم ٿي ويندا تہ جيئن خدا چٽي نموني ۾ چمڪي سگهي. پنهنجي "سلووا پنسڪي" (Slowa Panskie) يعني "مالڪ جا قول" ("سيئنگس آف دي گاڊ") ۾ ان "شباتائيت" کي عدميت ("نهيلزم") جي ڪناري تائين پهچائي ڇڏيو. هر شي کي فنا ٿيڻو آهي. "جتي جتي بہ آدم عليہ السلام قدم رکيو اتي هڪڙو شهر اڏيو ويو پر مان جتي جتي وڪ وڌائيندس اهو سڀ ڪجهہ تباهہ ٿي ويندو، ڇوتہ مان هن دنيا ۾ فقط تباهي ۽ نابود ڪرڻ لاءِ آيو آهيان."(50) انهن ڳالهين جي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي ڪجهہ قولن سان پريشان ڪن هڪجهڙائي آهي، جنهن پڻ اعلان ڪيو هيو تہ اهو امن قائم ڪرڻ لاءِ نہ پر تلوار هلائڻ لاءِ آيو هيو. بهرحال، حضرت عيسيٰ عليہ السلام ۽ سينٽ پال جي برخلاف فرئنڪ پراڻين مقدس ڳالهين يا شين جي جاءِ تي ڪجهہ بہ آڻڻ جي رٿ ڪونہ ٿي ڏني. ان جو عدميت وارو عقيدو شايد ان جي نوجوان همعصر مارڪس ڊي سدي (Marquis de Sade) کان گهٽو مختلف ڪونہ هيو. اهو فقط پستي جي اونهاين ۾ لهڻ ذريعي

ٽيڙو هيو تہ انسان سڄي خدا کي لبڻ لاءِ بلندي تي وڃي سگهندو. انهيءَ جو مطلب نہ صرف سموري مذهب کي رد ڪرڻ هيو پر "عجيب عملن" جو ارتڪاب هيو جنهن جو نتيجو مفت جي خواري ۽ نسوري بي شرمي ۾ نڪتو.

فرئنڪ قبالائي ڪونہ هيو پر ڪارڊازو جي دينيات جي هڪڙي اٽوٽندڙ مؤقف جي تبليغ تي ڪيائين. ان کي يقين هيو تہ شباتائيت جي تثليث جي ٽنهي "پارزوفم" مان هر هڪ جي هن ڌرتي تي مختلف مسيحا ذريعي نمائندگي ٿيڻي آهي. شبيتائي زيوي جنهن کي فرئنڪ "اول احد" سڏيندو هيو "پلاري خدا" جو انساني روپ هيو جيڪو ڪارڊازو جو "پاڪ قديم احد" يعني "عاتقہ ڪادشہ" پڻ هيو ۽ اهو (فرئنڪ) پاڻ ٻئي "پارزف" يعني اسرائيل جي خدا جو اوتار هيو. ٽيون مسيحا جيڪو شيڪناہ جو اوتار هوندو, اها هڪڙي عورت هوندي جنهن کي فرئنڪ "ڪنواري" سڏيو. بهرحال, هن وقت دنيا شر جي قوتن جي غلامي ۾ جڪڙيل هئي, جيستائين ماٺهو فرئنڪ جي انجيل ۾ جاٽايل عدميت واري سچائي کي نہ مڃيندا تيستائين ڇوٽڪارو حاصل ڪونہ ٿيندو. جيڪب جو ڏاڪيوار ترقي جو نظام انگريزي اکر "وِيءَ" (V) جي شڪل ۾ هيو. خدا تائين پهچڻ لاءِ انسان کي پهريائين حضرت عيسيٰ عليہ السلام ۽ شبيتائي وانگر اونهاين ۾ لهڻو هيو. فرئنڪ اعلان ڪيو تہ "توهان کي خبر آهي ۽ وڏيڪ مان توهان کي ٻڌايان تہ عيسيٰ عليہ السلام فرمايو تہ اهو دنيا کي بدي جي قوت کان ڇوٽڪارو ڏيارڻ لاءِ آيو هيو پر مان دنيا کي سمورن قانونن (شريعتن) ۽ ريتن کان آزادي ڏيارڻ لاءِ آيو آهيان. انهن مڙني جون پاڙون پٽڻ منهنجو سونپيل ڪم آهي تہ جيئن پلارو خدا پاڻ کي ظاهر ڪري سگهي."(51) جن خدا کي ڳولڻ ۽ پاڻ کي شر جي قوتن کان آزاد ڪرائڻ جي تمنا ٿي ڪئي انهن کي جن بہ قانونن کي انهن مقدس ٿي سمجهيو انهن جي انحرافي ڪندي اٿاهہ اونهائي منجهہ قدم بہ قدم پنهنجي اڳواڻ جي پيروي ڪرڻي هئي: "مان توهان کي چوان ٿو تہ سڀئي جيڪي ويڙهو هوندا لازمي طور بنا مذهب هوندا, جنهن جو مطلب آهي تہ اهي آزادي جي ڏاڪي تي خود پنهنجي طاقت ذريعي پهچندا."(52)

انهي آخري قول ۾ اسان فرئنڪ جي ڌنڌلي منظر ۽ عقليت پسند روشن خيالي جي وچ ۾ تعلق جو ادراڪ ڪري سگهون ٿا. پولئنڊ جي يهودين جن ان جي انجيل جي چونڊ ڪئي هئي واضح طور تي پنهنجي مذهب کي انهي قابل ڪونہ سمجهيو تہ اهو اهڙي دنيا ۾ جيڪا يهودين لاءِ محفوظ ۽ سلامتي واري ڪونہ هئي انهن جي اٽوٽندڙ حالتن سان هم آهنگ ٿيڻ لاءِ ڪا انهن جي مدد ڪندو. فرئنڪ جي وفات کان پوءِ فرينڪيت (Frankism) پنهنجي گهٽي ٽٽي انتشاريت وڃائي ويئي, رڳو فرئنڪ بابت انسان جو روپ ڌاريل خدا وارو عقيدو باقي رهيو جنهن کي شوليم "ڇوٽڪاري" (آزادي) لاءِ شديد ۽ روشن احساس سڏي ٿو."(53) انهن فرينچ انقلاب کي پنهنجي پاران خدا جي هڪڙي نشاني سمجهيو هيو: انهن پنهنجي اخلاقي پابندين کان آجپي واري عقيدي کي سياسي عمل لاءِ ترڪ ڪيو ۽ هڪڙي انقلاب جو خواب ڏسڻ لڳا جيڪو دنيا کي وري

سنواريندو. ساڳي نموني ڊونميح (Donmeh) جنهن اسلام قبول ڪيو هيو ويهين صدي جي ابتدائي سالن ۾ نوجوان ترڪن کي سرگرم ڪري ڇڏيو ۽ ڪيترائي مڪمل طور تي ڪمال اتاترڪ جي سيڪيولر ترقي ۾ ضم ٿي ويا. شبيتائي جي سيني پيروڪارن مذهبي رسمن جي ظاهري بجاآوري خلاف جيڪا عداوت محسوس ڪئي هئي اها هڪڙي لحاظ کان اقليتي يهودي آبادي جي حالتن خلاف هڪڙي بغاوت هئي. شباتائيت جنهن کي پسمانده ۽ علم دشمن مذهب سمجهيو ويو هيو ان پراڻن طريقن کان جان ڇڏائڻ ۾ انهن جي مدد ڪئي هئي ۽ انهن کي نون نظرين کان متاثر ٿيڻ جي قابل ڪري ڇڏيو هو. شبيتائي جا اعتدال پسند پيروڪار جيڪي ظاهري طور يهوديت سان وفادار رهيا هيا، اهي اڪثر ڪري يهودي روشن خيالي ("هسڪاله"_ Haskalah) ۾ سرواڻ هيا؛ اهي اوڻويهين عيسوي صدي دوران بهتر يهوديت جي جوڙجڪ ۾ پڻ سرگرم هيا. اڪثر ڪري انهن اصلاحي ماڻهن وٽ اهڙا خيال هيا جيڪي نون ۽ پراڻن خيالن جو هڪڙو عجيب مرڪب هيا. ائين جوزف ويهلي (Joseph wehle) جيڪو 1800ع ڌاري هڪڙو ڪتاب لکي رهيو هيو چيو تہ موزز مينڊيلسوهن (Moses Mendelssohn)، امينوئل ڪانٽ، شبيتائي زيوي ۽ اسحاق لوريا ان جا هيرو هيا. هرڪو ماڻهو سائنس ۽ فلسفي جي ڏکين واٽن مان نواڻ منجهہ پنهنجو رستو نٿو ڳولي سگهي: بنياد پرست عيسائين ۽ يهودين جي باطني عقيدن انهن کي سنساريت ڏانهن قدم وڌائڻ جي قابل ڪيو جن کي انهن ڪڏهن ذهن جي ڳوڙهن ۽ وڏيڪ بنيادي حصن ڏانهن توجهہ ڏيڻ ذريعي مڪروهہ سمجهيو هيو. ڪن خدا بابت نون ۽ ڪفراڻن نظرين کي اختيار ڪيو جن انهن جي اولاد کي ان کي بنهہ ترڪ ڪرڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

ساڳي وقت جڏهن جيڪب فرئنڪ پنهنجي عدميت جي نظرئي واري انجيل مرتب ڪري رهيو هيو پولئنڊ جي ٻين يهودين هڪڙو بلڪل مختلف مسيحا ڳولي لڌو هيو. 1648ع جي رٿابندين کان وٺي پولئنڊ جو يهودي لڏو دربدري ۽ اخلاقي پستي جي ڪوفت مان گذريو هيو اها ڪوفت ايتري شديد هئي جيتري اسپين مان سيفردين جي جلاوطني. پولئنڊ جي نهايت عالم فاضل ۽ روحاني يهودي خاندانن مان اڪثر ڪٽنب يا تہ قتل ٿي ويا يا مغربي يورپ جي سلامتي وارن علائقن ڏانهن لڏ پلاڻ ڪري ويا هيا. لکين يهودي بي گهر ٿي ويا هيا ۽ ڪيترائي رولاڪ ٿي ويا هيا ۽ هڪ شهر کان ٻئي شهر ڏانهن رلندا پنندا رهندا هيا. ڪٿي بہ مستقل طور تي آباد ٿي رهڻ کان محروم. جيڪي ربي بچيا اهي اڪثر ڪري گهٽ اهليت وارا هيا ۽ تعليم گهر وارن کي اجازت ڏني هئائون تہ انهن کي ٻاهرين دنيا جي ڏوس حقيقت کان پري رکن. رولاڪ قبالائي "اچرا ستارا" (Achra Sitara) جي دنيا جي جنن ڀوتن جي پراسراريت جون ڳالهيون ڪندا هيا، يعني ٻيو روپ جيڪو خدا کان ڌار ٿيل هيو. شبيتائي زيوي جي ناڪامي پڻ سماجي انتشار ۽ عام جائزي لاءِ ٻهرو ورتو. يوڪرين (Ukraine) جا ڪجهہ يهودي عيسائي پيئيٽسٽ تحريڪن کان متاثر ٿي ويا هيا، جيڪي تحريڪون

روسي قدامت پرست ڪليسا ۾ پڻ پيدا ٿي ويون هيون. يهودين ڪرشماتي مذهب جو ساڳيو قسم پيش ڪرڻ شروع ڪيو هيو. اهڙيون خبرون اچڻ لڳيون هيون تہ يهودين تي وجد طاري ٿي وڃي ٿو ڳائڻ شروع ڪن ٿا ۽ عبادت دوران تاڙيون وڄائن ٿا. 1730ع واري ڏهاڪي دوران اهڙن مجذوبين مان هڪڙو شخص انهي يهودي "دل جي مذهب" جي غير تڪراري اڳواڻ طور نروار ٿيو ۽ هڪڙو مسلڪ ايجاد ڪيائين جيڪو "پرهيزگاري"(هيسيدزم۔ Hasidism) طور مشهور ٿيو.

اسرائيل بن ايليزر ڪو دانشور ڪونہ هيو. اهو جهنگن ۾ گهمڻ، راڳ ڳائڻ ۽ ٻارن کي آکاڻيون ٻڌائڻ ۽ تلمود جي تلاوت ڪرڻ کي پسند ڪندو هيو. اهو ۽ ان جي زال نهايت غربت ۾ ڏاکڻي پولئنڊ ۾ ڪارپيٿي (Carpathian) جبلن ۾ هڪڙي ـجهوپڙي ۾ رهندا هيا. ڪجهہ وقت تائين اهو چُن ڪوٽي ڪيڏندو هيو ۽ پر واري شهر جي ماڻهن کي وڪڻندو هيو. پوءِ اهو ۽ ان جي زال هڪڙو مسافرخانو هلائڻ لڳا. آخرڪار جڏهن اهو ڇٽيهن سالن جي ڄمار جو هيو تہ ان اعلان ڪيو تہ اهو مذهبي اڳواڻ ۽ روحاني عامل ٿي ويو هيو. ان پولئنڊ جي ڳوٺن ۾ سير سفر شروع ڪيو ۽ هارين ۽ ڳوٺاڻن کي جڙي ٻوٽي دوائن، تعويذن ۽ دعائن سان بيماري مان شفاياب ڪندو رهيو. ان زماني ۾ ڪيترائي روحاني عامل موجود هيا جيڪي دعوا ڪندا هيا تہ اهي اڙين ۽ مجبورن جو "مالڪ" جي نالي ۾ علاج ڪن ٿا. اسرائيل بن ايليزر اهڙي ريت هاڻي بال شيم ٽوو(Baal Shem Tov) يعني هڪڙي سٺي نالي جو ڌڻي ٿي ويو هيو. جيتوڻيڪ ان کي ڪڏهن بہ ڪنهن منصب سان ڪونہ نوازيو ويو هيو پر ان جي پوئلڳن ان کي ربي اسرائيل بال شيم ٽو سڏڻ شروع ڪيو يا مختصر طور بيشٽ (Besht). عاملن مان گهڻا جادو ٽوٽي سان مطمئن هيا پر بيشٽ هڪڙو صوفي پڻ هيو. شبيتائي زيوي واري واقعي تَصَوَف ۽ مسيحائيت کي گڏائڻ جي خطري کان خبردار ڪري ڇڏيو هيو ۽ اهو قبالائيت جي شروعاتي طريقي ڏانهن موٽيو جيڪو بهرحال، امير طبقي لاءِ مخصوص ڪونہ ٿيڻو هيو. پر هرهڪ ماڻهوءَ لاءِ هيو. دنيا تي الوهي تجلين جي نزول کي هاجيڪار سمجهڻ جي بجاءِ بيشٽ پنهنجي تقوا ("هيسيدزم"۔ Hasidism) جي تعليم روشن پهلو ڏانهن ڏسڻ لاءِ ڏني. اهي تجليون تخليق جي هر جنس ۾ جمع ٿيل هيون، ۽ انهيءَ جو اهو مطلب هيو تہ سموري دنيا خدا جي موجودگي سان ڀريل آهي. هڪڙو پڪو مذهبي يهودي پنهنجي روزمره جي زندگيءَ جي نهايت ننڍڙي عمل ۾ بہ خدا جو تجربو ڪري سگهندو. کائيندي پيئندي يا زال سان پيار ونڊيندي۔ ڇو تہ الوهي تجليون جتي ڪٿي هيون. ان موجب مرد ۽ عورتون جنن ۽ ڀوتن جي ٽولن سان گهيريل ڪونہ هيا پر هڪڙي خدا سان جيڪو هوا جي هر جهوٽي ۽ گاهہ جي هر تيلي ۾ موجود هيو: بيشٽ گهريو ٿي تہ يهودي خدا کي اعتماد ۽ خوشي سان ويجهو ٿين.

بيشٽ دنيا جي ڇوٽڪاري لاءِ لوريا جي وڏن منصوبن کي ترڪ ڪيو. متقي (هيسد) رڳو پنهنجي شخصي دنيا جي جنسن ۾ قاٿل تجلين کي وري يڪجا ڪرڻ لاءِ

ذميوار هيو. پنهنجي زال، پنهنجن ملازمن، فرنيچر ۽ ڪاڏي ۾. بيشٽ جي هڪڙي پيروڪار هليل زيٽلن (Hillel Zeitlin) وضاحت ڪئي تہ متقي (هيسڊ) جي پنهنجي خاص ماحول ۾ هڪڙي يگاني ذميواري آهي، جيڪا اهو ڪيلوئي نپائي سگهي ٿو: "هر انسان جيڪا بہ سندس سموري دنيا آهي ان جو پاڻ چونڊڪارو ڏيارينڌڙ آهي. اهو صرف ان ڳالهہ جو مشاهدو ڪري ٿو جنهن جو فقط ۽ فقط ان کي مشاهدو ڪرڻو هوندو آهي ۽ صرف اهو محسوس ڪندو آهي جنهن جي محسوس ڪرڻ لاءِ ان کي شخصي طور چونڊيو ويو آهي." (54) قبالائين ارتڪاز جو هڪڙو قاعدو ايجاد ڪيو هيو جنهن صوفين جي مدد ڪئي تہ اهي جنهن طرف رخ ڦيرائين خدا جي موجودگي کان آگاهہ رهندا. سئفڊ جي هڪڙي سترهين عيسوي صدي جي قبالائي ٻڌايو هيو تہ صوفي کي لازمي اڪيلائي ۾ ويهڻو آهي، توريت جي تلاوت کان واندو ٿيڻو آهي ۽ "شيڪناه" جي روشني (نور) کي پنهنجي مٿي جي مٿان تصور ڪرڻو آهي جڻ تہ اهو ان جي چوڌاري گردش ڪري رهيو هجي ۽ اهو نور جي وچ ۾ ويٺو آهي." (55) خدا جي موجودگيءَ جي انهي احساس صوفين کي هڪڙي ڏڪندڙ ۽ وجداني خوشي ۾ پهچائي ڇڏيو هيو. بيشٽ پنهنجن پيروڪارن کي تعليم ڏني تہ اهو وجد مراعات يافتہ صوفي طبقي لاءِ مخصوص ڪونهي پر ارتڪاز جو عمل ڪرڻ ۽ خدا جي هر شي ۾ پکڙجندڙ موجودگي کان آگاهہ ٿيڻ هر يهودي جو فرض هيو: حقيقت ۾ اتڪاز ۾ ناڪامي بت پرستي جي مترادف هئي، يعني هڪڙو انڪار تہ خدا کان الڳ حقي معنيٰ ۾ ڪابہ شي موجود ڪونهي. انهي سوچ بيشٽ کي حڪومت سان تڪرار ۾ وجهي ڇڏيو جن کي انديشو ٿيو تہ يهودي انهن امڪاني طور خطرناڪ ۽ خبطي عبادت جي حق ۾ توريت جي تلاوت ترڪ ڪري ڇڏيندا.

بهرحال، "هيسيڊزم" تيزي سان پکڙجي وئي ڇوتہ ان لاتعلق يهودين لاءِ اميد جو هڪڙو پيغام آندو: مرتدن مان ڪيترا ماڻهو ڏسڻ ۾ آيا تہ اهي شبيتائي جا پراڻا پيروڪار هيا. بيشٽ پنهنجن پيروڪارن لاءِ اهو نئين گهريو تہ اهي توريت جي تلاوت ترڪ ڪن. ان جي بجاءِ هن ان جي هڪڙي نئين صوفياڻي تشريح ڪئي: لفظ متزواهہ (Mitzvah) يعني شرعي حڪم جو مطلب هيو لاڳاپو. جڏهن ڪنهن متقي (هيسڊ) ارتڪاز جو عمل ڪندي شريعت جي ڪنهن حڪم (متزوا) جي بجا آوري پئي ڪئي تہ ان پاڻ کي خدا سان لاڳاپي ۾ پئي آندو جيڪو سمورن وجودن جو بنياد هيو ساڳي وقت جيئن تہ اهو الوهي تجلين کي ڪنهن شخص يا شي ۾ وري يڪجا ڪري رهيو هيو ان گهڙي اهو هڪ الله سان وهنوار ڪري رهيو هيو. توريت شرعي حڪم (متزوا) جي بجاآوري ڪرڻ ذريعي دنيا کي پاڪ ڪرڻ لاءِ يهودين کي گهڻو همٿايو هيو ۽ بيشٽ رڳو ان جي صوفياڻي تشريح ڪري رهيو هيو. ڪڏهن ڪڏهن "هيسيڊزم" دنيا کي بچائڻ لاءِ انهن جي شوق ۾ ڪنهن حد تائين مشڪوڪ ٻيگهہ واري ٿي ويندي هئي: انهن مان گهڻن پنهنجي تماڪ ۾ موجود تجلين کي آزاد ڪرائڻ لاءِ سگريٽ ڇڪڻ تي زور ڏنو! ميڊزبوزه (Medzibozh) جو بارخ (Baruch)، 1757ع کان 1810ع، جيڪو بيشٽ جو پوٽو هيو

وٺ ڪمال جو فرنيچر ۽ ڪينواس تي اٿيل تصويرن سان هڪڙو شاندار هال هيو جنهن جي جواز لاءِ ان اها دعوا ڪئي ته سندس واسطو صرف انهن عاليشان ۽ منڊبيندڙ شين ۾ تجلين سان هيو. اڀٽ (Apt) جو ابراهام جوشوعا هئشل (Abraham Joshua Haschel). وفات 1825ع. پنهنجي ڪاڏي ۾ الوهي تجلين سان هرڻ لاءِ گهڻو ڪاڏو ڪائيندو هيو.(56) بهرحال ڪوبه "هيسدي" (Hasidic) ان ڪارروائي ڪي هن ظالم ۽ خطرناڪ دنيا ۾ مقصد جي سمجهڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهي ٿو. ارتڪاز جا قاعده پنهنجي اندر "جلوو" پسڻ لاءِ دنيا کان مانوسيت ختم ڪرڻ جي هڪڙي تصوراتي ڪوشش هيا. اها ڳالهه ان زماني جي انگريز رومانوي ماڻهن وليم ورڊسورٿ (1770ع کان 1850ع) ۽ سيموئل ٽيلر ڪوليرج (1772ع کان 1834ع) جي تصوراتي منظر ڪشين کان مختلف ڪونه هئي، جن "واحد جيون" جو ادراڪ ڪيو جنهن ڏسڻ ۾ اچڻ واري هر شي ۾ سموري حقيقت کي يڪجا ٿي ڪيو. هيسيدم پڻ ان کان واقف ٿيا جنهن کي انهن سموري خلقيل دنيا منجهان نڪرندڙ الوهي قوت طور تي ڏٺو جنهن جلا وطني جي ڏکن ۽ اذيت جي باوجود ان کي شاندار جاءِ ۾ تبديل ٿي ڪيو. آهستي آهستي مادي دنيا غير اهميت ۾ ڏنڌلائجي ويندي ۽ هر شي پرتوو ٿي ويندي: اجهلي (Ujhaly) واري موزز ٽيٽلبام (Moses Teitlbamm). 1759ع کان 1841ع. پڌايو ته جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام ٻرندڙ (چمڪندڙ) ٻوٽو ڏٺو هيو بس ان رڳو الوهي موجودگي ڏٺي هئي جيڪا هر ٻوٽي ۾ چمڪندي آهي ۽ ان کي وجود بخشيندي آهي.(57) سموري دنيا خدائي نور ۾ ويڙهيل لڳندي آهي ۽ هيسيدم پنهنجي وجد ۾ خوشي مان رڙ ڪندا آهن. تاڙيون وڄائيندا آهن ۽ ڳائڻ لڳندا آهن. ڪي ته مورڳو قلابازيون کائيندا آهن. اهو ڏيکارڻ لڳندا آهن ته انهن جي نظاري جي عظمت سموري دنيا کي الٽ پلٽ ڪري ڇڏيو هيو.

اسپنوزا ۽ ڪجهه بنياد پرست عيسائين جي برخلاف بيشڪ اهو ڪونه ٿي مڃيو ته هر شي خدا آهي پر سموريون هستيون خدا ۾ موجود آهن. جيڪو انهن کي زندگي ۽ وجود بخشي ٿو. خدا هڪڙي لازمي قوت آهي جنهن هر شي کي وجود عطا ڪيو ٿي. ان اهو ڪونه ٿي مڃيو ته هيسيدم (متقي) ارتڪاز جي عمل ذريعي الوهي ٿي ويندا يا ڪو خدا سان وحدت ماڻيندا. اهڙي گستاخي سيني يهودي صوفين کي غير مناسب ٿي لڳي. ان جي بجاءِ متقي (هيسيدم) ماڻهو خدا جي گهڻو ويجهو ٿي ويندا ۽ ان جي موجودگي کان واقف ٿي ويندا. گهڻا سادا ۽ اٻوجهه ماڻهو هيا ۽ انهن اڪثر ڪري پاڻ کي اڻنگي نموني ۾ ظاهر ٿي ڪيو. پر انهن کي خبر هئي ته انهن جي ڏندڪٿا کي لغوي طور ناهي وٺڻو. انهن تلمودي يا فلسفاڻين آکاڻين کي ترجيح ٿي ڏني، ۽ افساني کي ڪنهن تجربي کي بيان ڪرڻ لاءِ هڪڙو سٺو ذريعو ٿي سمجهيائون. جنهن جو عقل ۽ حقيقت سان گهٽ واسطو هيو. انهن جو نظارو خدا ۽ انسانذات جي باهمي وابستگي جو نقشو چٽڻ لاءِ هڪڙي تصوراتي ڪوشش هئي. خدا ڪا بيروني معروضي حقيقت ڪونه هئي: دراصل متقين (هيسيدم) جو خيال هيو ته ڪنهن لحاظ کان اهي ان جو تجزيو ڪرڻ کان پوءِ ان

جي نئين سر واکاڻ ڪرڻ ذريعي ان جي سڃاڻپ ڪرائي رهيا هيا. پنهنجي اندر ۾ خدائي نور جو شعور حاصل ڪرڻ ذريعي اهي وڌيڪ مڪمل انسان بڻجي ويندا. وري انهن انهي بصيرت کي قبالا جي ڏندڪٿائي نموني ۾ بيان ٿي ڪيو. ڊوو بئير (Dov Baer)، جيڪو بيشٽ جو جانشين هيو چيو تہ خدا ۽ انسان هڪڙي وحدت هيا: انسان صرف آدم تڏهن ٿيو هيو جو خدا تخليق جي ڏينهن اهو چاهيو هيو جڏهن ان باقي وجود کان علحدگي جو احساس وڃايو ۽ پاڻ کي پهرين پهرين انسان جي آسماني شڪل ۾ ڏاليو هيو جنهن جي شبيهہ حزقيل (Ezekiel) تخت تي ويٺل ڏسڻ ۾ آيو هو.(58) نمان طور تي اهو هڪڙو يهودي اظهار هيو جنهن انسانن کي خود پنهنجي افضل جسامت کان واقف ڪيو.

يونانين انهي بصيرت جو اظهار حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي ديوتائي مرتبي ۽ اوتار هجڻ واري پنهنجي عقيدي ۾ ڪيو. متقين (هيسيدم) اوتاريت جو پنهنجو نظريو ايجاد ڪيو. هيسيدڪ ربي زادڪ (Zaddik) پنهنجي نسل جو اوتار ٿي ويو. زمين ۽ آسمان جي وچ ۾ هڪڙو وسيلو ۽ خدا جي موجودگيءَ جو هڪڙو نمائندو جيئن چرنوبل (Chernobyl) جي ربي ميناهم ناهَم (Menahem Nahun)، 1730ع کان 1797ع، لکيو تہ زادڪ سچ پچ خدا جو هڪڙو حصو آهي، ۽ ڪنهن حد تائين خدا سان گڏ جاءِ والاري ٿو.(59) بلڪل ائين جيئن عيسائين خدا سان ويجهڙائي ڏيکارڻ لاءِ حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي خدا جو نقل بڻائڻ جي ڪوشش ڪئي، ساڳي نموني ۾ هيسد (متقي) پنهنجي زادڪ کي نقل ٺاهيو جنهن خدا جو قرب حاصل ڪيو هيو ۽ ڪامل ارتڪاز جو عمل ڪيو هٺائين. زادڪ هڪڙو زندهہ ثبوت هيو تہ اهڙي بصيرت ممڪن هئي. جيئن تہ زادڪ خدا جي ويجهو هيو تنهن ڪري متقي (هيسد) ڪائنات جي مالڪ تائين ان جي معرفت رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. زادڪ جڏهن توريت جي ڪنهن آيت جو تفسير بيان ڪندو هيو يا بيشٽ جي باري ۾ ڪا ڳالهہ ٻڌائيندو هيو تہ اهي ان جي هڪ هڪ لفظ تي جهومندي ان جي چوڌاري گڏ ٿي ويندا هيا. عيسائي جذباتي فرقن وانگر "هيسيدم" ڪو مجرد مذهب ڪونہ هيو پر فڪري طور عوامي هيو. "هيسد" هڪڙي جماعت جي صورت ۾ پنهنجي رهبر سان گڏ مطلق هستي ڏانهن زادڪ جي پرواز ۾ ان جي پيروي ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. پولئنڊ جا وڌيڪ بنياد پرست ربي انهي شخصيت پرستي ڪري ششدر ٿي ويا، جنهن مڪمل طور تي سڄاڻ ربي کي پاسيرو ڪري ڇڏيو جنهن کي گهٽي عرصي کان وٺي توريت جو مثالي نمونو سمجهيو پئي ويو. مخالف ڌر جي اڳواڻي ولنا (Vilna) جي مدرسي جي سربراهہ (گائون- Gaon) ربي ايلي جاهہ بن سولومن زلمن (1770 کان 1797ع) ٿي ڪئي. شبيتائي زيوي جي ناڪامي ڪجهہ يهودين کي تصوف جو سخت دشمن بنائي ڇڏيو هيو ۽ ولنا (Vilna) جي گائون (Gaon) کي اڪثر ڪري هڪڙي وڌيڪ منطقي مذهب جو سورمو سمجهيو ويو هيو. تاهم اهو تلمود جي عالم سان گڏوگڏ هڪڙو پرجوش قبالائي بہ هيو. ان جي پياري شاگرد وولوزن

(Volozhin) جي ربي هيئم (Hayyim) ان لاءِ "جلوو" يعني "دي زهر" (The Zohr) نالي ڪتاب جو عالم فاضل هجڻ طور تعريف ڪئي..... جنهن جو ان خدائي جلال جي خوف ۽ محبت جي جذبي، ۽ پاڪائي، پارسائي ۽ حيران ڪن ذهني يڪسوئي سان مطالعو ڪيو هيو.(60) جڏهن بہ اهو اسحاق لوريا جي ڳالهہ ڪندو هيو تہ ان جو سمورو جسم ڏڪندو هيو. ان کي عاليشان خوابن ۽ الهامن جي سعادت نصيب ٿي هئي، پوءِ بہ سدائين زور ڏئي چوندو هيو تہ خدا سان ان جي رابطي جو اهم ذريعو توريت جي تلاوت هئي. بهرحال، ان ڪشف جي راز کي ظاهر ڪندي خوابن جي مقصدن جي قابل غور سمجهاڻي کي بيان ڪيو. ربي هيئم وڌيڪ ٻڌايو: "خدا ننڊ صرف انهي مقصد لاءِ پيدا ڪئي هئي تہ جيئن انسان اهڙيون بصيرتون حاصل ڪن جيڪي انسان وڏي محنت ۽ ڪوشش کان پوءِ بہ حاصل نٿو ڪري سگهي، جڏهن روح جسم اندر موجود هوندو آهي ڇو تہ جسم جدائي پيدا ڪندڙ پردي وانگر آهي".(61)

اسان جيئن تصور ڪيون ٿا تصَوّف ۽ عقليت پسندي جي وچ ۾ ايڏي وڏي وڇوٽي ڪونهي. ولنا جي گائون جا ننڊ بابت خيال لاشعور جي ڪردار جو هڪڙو چٽو تصور پيش ڪن ٿا: اسان سيئي پنهنجن دوستن کي ڪنهن پريشاني وقت "ننڊ ڪرڻ" لاءِ زور ڀريندا آهيون، انهي اميد تي تہ سجاڳي دوران جيڪو حل ذهن ۾ نٿو اچي اهو ننڊ دوران خواب جي صورت ۾ اچي وڃي. جڏهن اسان جا ذهن زود فهم ۽ پرسڪون هوندا آهن تہ خيال ذهن جي اونهي حصي مان ايندا آهن. آرڪميڊيس (Archimedes) نالي سائنسدان کي بہ ساڳيو تجربو ٿيو هيو. جنهن کي سندس مشهور قاعدو وهنجڻ دوران ذهن ۾ آيو هيو. صوفي وانگر هڪڙي سچي پچي تخليقي فلاسافر ۽ سائنسدان کي غيرمخلوق حقيقت جي لڪل دنيا ۽ اڻ ڄاتل هستي جي ڳجهن سان منهن ڏيڻو آهي تہ جيئن ان ۾ جهاتي پائي سگهي. جيستائين اهي منطق ۽ تصورن سان منهن ڏيڻ لاءِ جدوجهد ڪندا آهن اهي لازمي طور سوچ جي طريقن ۽ نمونن ۾ قيد هوندا آهن. جيڪي اڳيئي مقرر ٿيل هوندا آهن. اڪثر ڪري ائين لڳندو آهي تہ انهن جون ايجادون ٻاهران آيل آهن. اهي تصور ۽ جذبي جي طريقن ۾ ڳالهائيندا آهن. ائين ايڊورڊ گبن (Edward Gibbon) کي، 1737ع کان 1794ع، جيڪو مذهبي جذباتيت کان نفرت ڪندو هيو. روم جي پارليامينٽ جي عمارت جي کنڊرات منجهہ ساز وڄائيندي تصور جي گهڙي ۾ اهڙي ڳالهہ ذهن ۾ آئي هئي، جنهن ان کي "دي ڊڪلائين ائنڊ فال آف رومن ايمپائر" نالي ڪتاب لکڻ تي مجبور ڪيو. انهي تجربي تي تبصرو ڪندي ويهين عيسوي صدي جي تاريخدان آرنلڊ ٽوائنبي (Arnold Toynbee) ان کي "رابطو" سڏيو: اهو سگهاري وقت ۾ پنهنجي سامهون وهندڙ واپرندڙ تاريخ جي جهڪڙي کان سڌو سنئون واقف هيو ۽ پنهنجي زندگي جي الميي کان بہ جيڪا هڪڙي وڏي وير جي چاڙهہ ۾ هڪڙي لهر وانگر وهي رهي هئي. ٽوائنبي اهو نتيجو ڪڍي ٿو تہ احساس جي اهڙي گهڙي ان تجربي سان هڪجهڙائي رکي ٿي جنهن کي روحن ذريعي سعادت بخش نظارو سڏيو ويو آهي، جن کي

ٻه اهو عطا ڪيو ويو هجي.(62) البرٽ آئنسٽائين (Albert Einstein) پڻ دعوا ڪئي ته تَصَوُف پڻ سموري حقي هنر ۽ علم جو ٻج ڄڻيندڙ آهي:

"معلوم هجي ته جيڪو اسان جي سمجهه کان ٻاهر آهي واقعي موجود آهي، پاڻ کي اسان لاءِ انتهائي ڏاهپ ۽ نهايت چمڪندڙ خوبصورتي ۾ ظاهر ڪري ٿو جنهن کي اسان جون ڪمزور صلاحيتون فقط پنهنجي نهايت مٿاڇرن نمونن ۾ سمجهي سگهن ٿيون. اها ڄاڻ (علم) اهو احساس سموري حقي مذهبيت جي مرڪز تي آهي. انهي لحاظ کان ۽ صرف انهي لحاظ کان مان سچن مذهبي ماڻهن جي طبقي سان تعلق رکان ٿو."(63)

انهي لحاظ کان بيشٽ جهڙن صوفين طرفان روشناس ڪرايل مذهبي بصيرت کي منطقي دور جي ٻين حاصلات سان هڪجهڙو ڏسي سگهجي ٿو: اها بصيرت وڏيڪ سادن مردن ۽ عورتن کي نواڻ (جديديت) جي نئين دنيا لاءِ تصوراتي تبديلي ڪرڻ جي قابل بڻائي رهي هئي.

1780ع جي ڏهاڪي دوران لائيڊي (Lyaday) جي ربي شنوئر زلمن (Shneur Zalman)، 1745ع کان 1813ع، عقلي جاکوڙ سان نامانوس (ناقابل قبول) هيسيڊم جي جذباتي ڪيفيت ايجاد ڪون ڪئي هئي. ان هيسيڊم جو هڪڙو نئون طريقو ايجاد ڪيو هيو جنهن تصوف کي منطقي غوروفڪر (استغراق) سان ملائڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو طريقو هباد (Habad) جي نالي سان مشهور ٿيو خدا جي ٽن صفتن جو ڳٽڪو: ڏاهپ (حڪمه)، سمجهه (بناهه) ۽ علم (ذات). اوائلي صوفين وانگر جن روحانيت ۽ فلسفي کي پاڻ ۾ ملايو هيو. زلمن کي يقين هيو ته عبادت لاءِ مابعدالطبعياتي خيال لازمي ابتدائي ڏاڪو آهي ڇوته ان عقل جي مجبورين کي ظاهر ٿي ڪيو. ان جو طريقو سيني شين ۾ موجود خدا جي اصل "هيسيڊڪ" (Hasidic) تصور سان شروع ٿيو ۽ جدلياتي عمل ذريعي صوفين کي اها ڳالهه مڃڻ لاءِ رهنمائي ڪيائين ته رڳو خدا ئي حقيقت آهي. زلمن وضاحت ڪئي: لامحدود جل جلاله جي قدرت جي نقطي کان سڀئي دنيائون ڇڻ لغوي طور تي ڪجهه به نه (عدم) ۽ نيستي آهن.(64) خلق ٿيل دنيا کي خدا کان الڳ ٿلڳ ڪو وجود ڪونهي. خدا ان جي اشد ضرورت آهي. اهو صرف اسان جي محدود سمجهه جي قوتن ڪري آهي جو اهو الڳ ڏسڻ ۾ اچي ٿو پر اها ڳالهه مشاهدي جي خامي آهي. تنهن ڪري حقيقت ۾ گوءِ ڪٽندڙ وجود ڪونهي جيڪو حقيقت جو متبادل دائرو والاريندو هجي: اهو دنيا کان ٻاهر ڪونهي. دراصل خدا جي ماورائيت وارو نظريو اسان جي ذهن جي هڪڙي ئي غلط فهمي آهي، جيڪو حِسي تاثر کان اڳتي وڌڻ کي گهٽو ڪري ناممڪن سمجهي ٿو. هباد (Habad) جي صوفيائن قاعدن شين کي خدا جي نقطه نظر سان ڏسڻ لاءِ حِسي تصورن کان اڳتي نڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪئي. بصيرت کان وانجهي اک لاءِ دنيا خدا کان خالي ٿي ڏسڻ ۾ اچي: قبالا وارو غور و فڪر ڪرڻ وارو

عمل خدا کي ڳولڻ لاءِ اسان جي مدد ڪرڻ لاءِ عقلي سنڌن کي ختم ڪندو اهو خدا جيڪو دنيا ۾ اسان جي چوڌاري آهي.

هباد خدا تائين رسائي ڪرڻ لاءِ انساني ذهن جي لياقت (صلاحيت) ۾ بصيرت وارو اعتماد پيدا ڪيو پر اهو سڀ صوفياڻي ارتڪاز ۽ وقت جي مجيل طريقن ذريعي ڪيائين. بيشٽ وانگر زلمن بہ انهي ڳالهہ جو قائل هيو تہ هرڪو ماڻهو خدا جو ديدار ڪري سگهي ٿو: هباد رڳو صوفين جي بهترين فردن لاءِ مخصوص ڪونہ هئي. توڙي جيڪي ماڻهو روحاني صلاحيت جي کوٽ وارا لڳن ٿا اهي بہ بصيرت حاصل ڪري سگهن ٿا. بهرحال، اهو ڏکيو ڪم هيو. جيئن زلمن جي پٽ لباوچ (Lubavitch) جي ربي ڊوو بيئر (Dov Baer)، 1733ع کان 1827ع، پنهنجي مقالي "ٽرئڪٽ آن ايڪسٽئسي" (Tract on Ecstasy) ۾ بيان ڪيو تہ هر ماڻهوءَ کي کوٽ جي اندوهناڪ تصور سان شروع ڪرڻو هوندو آهي. رڳو رسمي غوروفڪر (مراقبو) ڪافي ڪونهي: ان کي خود تجزئي، توريت جي تلاوت ۽ عبادت سان انجام ڏيڻو هوندو آهي. دنيا بابت پنهنجي عقلي ۽ تصوراتي طور اڳ بڌل راءِ تان دستبردار ٿيڻ تڪليف ڏيندڙ مسئلو آهي ۽ گهڻا ماڻهو پنهنجي نقطہ نظر تان هٽ ڪڻ کان بلڪل ناآمده هوندا آهن. هڪڙو دفعو جڏهن اهي انهي پاڻ پٽي مان آجا ٿي ويا تہ هيسڊ تسليم ڪندو تہ خدا کان سواءِ دنيا ۾ ڪابہ حقيقت ڪونهي. صوفي وانگر جنهن "فنا" جو تجربو ڪيو هوندو آهي، هيسڊ بہ وجد حاصل ڪري وٺندو. بئير (Baer) وضاحت ڪئي تہ اهو پنهنجي پاڻ کان بہ اڳتي نڪري ويندو: ان جو سمورو وجود ائين جذب ٿي ويندو آهي جو ڪجهہ بہ نہ رهندو آهي ۽ ان کي پنهنجو ڪوبہ هوش حواس ڪونہ رهندو آهي.(65) هباد (Habad) جي قاعدن قبالا کي نفسياتي تجزئي ۽ پاڻ سڃاڻڻ لاءِ وسيلو ناهيو. "هيسڊ" (Hasid) جي باطني دنيا منجهہ اچا وڌيڪ گهرائي سان درجي بہ درجي لهڻ جي تربيت ڪيائين جيستائين اهو خود پنهنجي مرڪز تي پهچي. اتي پهچي ان خدا کي ڳولي لڌو جيڪو ئي رڳو سچي حقيقت هيو. عقل ۽ تصور جي مشق سان ذهن خدا کي لهي سگهي ٿو پر اهو فلاسافرن ۽ نيوٽن جهڙن سائنسدانن وارو معروضي خدا ڪونہ هوندو پر ذات کان جدا ٿي نہ سگهندڙ هڪڙي ڀرپور شعوري (موضوعي) حقيقت.

سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صديون جذبي جي ڏکائيندڙ انتها ۽ اشتعال جو دور رهيون هيون. جن سياسي ۽ سماجي دنيا جي انقلابي اُڀار جو عڪس ڏيکاريو هيو. ان زماني ۾ اسلامي دنيا ۾ پيٽ ڪرڻ جهڙي ڪا ڳالهہ ڪونہ ٿي هئي، توڙي جو ڪنهن مغربي ماڻهوءَ لاءِ پڪ ڪرڻ ڏکيو آهي، چوتہ ارڙهين عيسوي صدي واري اسلامي سوچ جو گهڻو مطالعو ڪونہ ڪيو ويو آهي. عام طور تي ان کي غير دلچسپ دور سمجهندي مغربي اسڪالرن طرفان آساني سان خارج ڪيو ويو آهي ۽ اها راءِ قائم ڪئي وئي آهي تہ جڏهن يورپ روشن خيالي حاصل ڪئي هئي تہ مسلمان زوال ڏانهن هليا ويا. بهرحال، تازو انهي سوچ تي ضرورت کان وڌيڪ سادو هجڻ ڪري اعتراض ڪيو ويو آهي. توڙي

جو برطانيہ 1767ع ۾ هندوستان تي قبضو ڪري ورتو هيو اسلامي دنيا مغربي للڪار جي انوکي نوعيت کان پوري طرح خبردار ڪونہ هئي. هندوستان جو صوفي بزرگ شاهہ ولي الله دهلوي (1703ع کان 1762ع) شايد پهريون ماڻهو هيو جنهن کي اهڙي اتساهہ جو احساس ٿيو. اهو هڪڙو متاثر ڪندڙ مفڪر هيو ۽ ثقافتي همہ گيري تي شڪ ڪندو هيو پر ان ڳالهہ تي يقين هيس تہ مسلمانن کي پنهنجي ورثي جي حفاظت ڪرڻ لاءِ متحد ٿيڻ گهرجي. توڙي جو اهو شيعن جو مخالف هيو پر ان کي يقين هيو تہ سني ۽ شيعا هڪڙو گڏيل ميدان حاصل ڪري وٺندا. ان شريعت کي هندوستان جي نين حالتن سان وڌيڪ لاڳاپي وارو بڻائڻ لاءِ ان کي سڌارڻ جي ڪوشش ڪئي. لڳي ٿو تہ شاهہ ولي الله کي بينڪيت جي نتيجن جو اڳواٽ احساس هيو: ان جي پٽ برطانوين خلاف جهاد جي اڳواڻي ڪئي. ان جو مذهبي فڪر وڌيڪ اعتدال پسند هيو. گهڻو ڪري ابن عربي تي ڀاڙيندو هيو: انسان خدا جي مدد کان سواءِ پنهنجي پوري صلاحيت کي ترقي وٺرائي ڪونہ سگهندو. مسلمان اڃا تائين مذهبي معاملن ۾ پنهنجن پراڻن ورثن تي ڌيان ڏيڻ ۾ خوش هيا، ۽ شاهہ ولي الله سگهہ جو هڪڙو مثال آهي تہ صوفي ازم اڃا تائين جوش پيدا ڪري سگهي ٿي. بهرحال، دنيا جي گهڻن ئي علائقن ۾ صوفي ازم ڪنهن حد تائين زوال پذير ٿي وئي هئي ۽ عربستان ۾ نئين اصلاحي تحريڪ تصوف کان منهن موڙڻ جي اڳڪٿي ڪئي، جيڪا اوڻويهين عيسوي صدي دوران خدا بابت اسلامي تصور جي خصوصيت ۽ مغرب جي للڪار خلاف اسلامي ورندي ثابت ٿي.

سورهين عيسوي صدي جي سڌارڪن (مصلحن) وانگر محمد بن وهاب (وفات 1784ع) جيڪو عرب جزيري ۾ نجد جو فقيهہ هيو ان اسلام کي ان جي شروعاتي پاڪائي مطابق ٻيهر بحال ڪرڻ ۽ بعد ۾ شامل ٿيل مڙني بدعتن کان جان ڇڏائڻ گهري اوتار هجڻ واري دينيات جي سموري تجويز کي رد ڪيو ويو جنهن ۾ سني اولياء الله جو ۽ شيعن جي امامن لاءِ احترام کان انڪار پڻ شامل هيو. ان مديني ۾ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جي زيارت ڪرڻ ۽ عقيدت جي اظهار ڪرڻ جي بہ مخالفت ڪئي: ڪوبہ عاجز انسان پلي ڪيڏو بہ پلارو هجي پاڻ ڌانهن خدا جو ڌيان نٿو ڇڪي سگهي. ابن وهاب وچ عربستان ۾ هڪڙي ننڍڙي رياست جي حڪمران محمد بن سعود کي پنهنجي نظرئي تي ڦيرائي ويو ۽ ٻنهي گڏجي هڪڙي اصلاح جي شروعات ڪئي، جيڪا رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم ۽ ان جي اصحابن واري پهرين امت کي وري ڏيکارڻ جي ڪوشش هئي. انهن غريبن سان ڏاڍ، بيواهن عورتن ۽ يتيمن جي حالت کان بي ڌياني، بداخلاقي ۽ بت پرستي خلاف ويڙهہ ڪئي. اهو يقين ڪندي تہ تُرڪ نہ پر صرف عرب ئي مسلمان امت جي اڳواڻي ڪرڻ جا حقدار آهن، انهن پنهنجن عثماني شاهي حڪمرانن خلاف جهاد پڻ شروع ڪيو. انهن حجاز جو خاصو وڏو حصو عثماني قبضي مان کسڻ ۾ ڪاميابي ماڻي جنهن کي 1818ع تائين ترڪ ٻيهر حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ڪونہ ٿي سگهيا. پر انهي فرقي اسلامي دنيا ۾ گهڻن ماڻهن جي تصوراتي

صلاحيت تي قبضو ڪري ورتو. مڪي ڏانهن ايندڙ حاجي سڀئي ڳوڙا انهي نئين عقيدي کان گهڻو متاثر ٿيا. جيڪو اڪثر مروجه صوفي ازم جي مقابلي ۾ وڌيڪ نئون ۽ وڌيڪ فعال ٿي لڳو. اٺويهين عيسوي صدي دوران وهابيت غالب اسلامي مزاج ٿي وئي ۽ صوفي ازم آهستي آهستي غيراهم ٿي وئي ۽ نتيجي ۾ اجا وڌيڪ عجيب ۽ توهم پرستي ٿي وئي. يهودين ۽ عيسائين وانگر مسلمان به صوفيائن خيالن کان پوئتي هٽڻ ۽ وڌيڪ منطقي قسم جو عقيدو اختيار ڪرڻ جي شروعات ڪري رهيا هيا.

يورپ ۾ ٿورا ماڻهو خود خدا کان منهن موڙڻ جي شروعات ڪري رهيا هيا. 1729ع ۾ جين ميسليئر (Jean Meslier) جيڪو هڪڙو ڳوٺاڻو پادري هيو ۽ هڪڙي مثالي زندگي گذاري هئائين، ملحد ٿي مُئو. ان پنهنجي پٺيان هڪڙو ياداشت نامون ڇڏيو جيڪو وولٽيئر طرفان ورهايو ويو هيو. ان ۾ انسان ذات سان ان جي نفرت ۽ خدا ۾ ايمان کان ان جي معذوري بيان ٿيل هئي. ميسليئر کي يقين هيو ته نيوٽن جو لامحدود مدار ئي فقط ازلي حقيقت هيو: ڪجهه به نه پر مادو موجود هيو. مذهب هڪڙي ڳل هئي جنهن کي شاهوڪار غريبن تي ڏاڍ ڪرڻ ۽ انهن کي بيوس رکڻ لاءِ استعمال ڪندو آهي. عيسائيت خاص ڪري پنهنجن فضول نظرين جي ذريعي برتري حاصل ڪئي هئي، مثال طور، تثليث ۽ جوڻ متائڻ (اوتاري). خدا کان ان جو انڪار فلاسافرن لاءِ گهڻو مضبوط سهارو هيو. وولٽيئر خصوصي طور ملحدائين عبارتن کي خارج ڪيو ۽ ڪليسائي عبادت کي وحدت پرستي ۾ تبديل ڪيائين. بهرحال، ان صدي جي آخر ڏاري ٿورا فلاسافر موجود هيا جيڪي پاڻ کي ملحد يا دهريو سڏائڻ ۾ فخر ڪندا هيا، توڙي جو اهي هڪڙي معمولي اقليت رهيا. اها مڪمل طور تي هڪڙي نئين صورتحال هئي، پنهنجن دشمنن تي حملو ڪرڻ لاءِ خاص طور تي هڪڙي چيڙائيندڙ تهمت. هاڻي ان جي بس فخر جي هڪڙي تمغي طور پائجڻ جي شروعات ٿي رهي هئي. اسڪاٽلئنڊ جي فلاسافر ڊيوڊ هيوم (David Hume)، 1711ع کان 1776ع، ان جو منطقي نتيجو ڪيڻ لاءِ هڪڙي نئين تجربي جو عمل اختيار ڪيو هيو. حقيقت جي سائنسي وضاحت کان اڳتي وڃڻ جي ضرورت ڪونه هئي ۽ ڪنهن ڳالهه کي مڃڻ لاءِ ته اها اسان جي حِسي تجربي کان مٿي آهي ڪنهن فلسفاڻي دليل جي به ضرورت ڪونه هئي. "ڊائلاگس ڪنسرننگ نيچرل رليجن" ۾ هيوم (Hume) ان دليل کي غلط ثابت ڪيو جنهن ڪائنات جي گهاڙيٽي منجهان خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جو باور ٿي ڪرايو. دليل پيش ڪيائين ته اها ڳالهه تمثيلي دليلن تي ٻڌل آهي جيڪي غير تسلي بخش آهن. ڪوبه اهو دليل ڏئي سگهي ٿو ته اسان فطري (قدرتي) دنيا ۾ جيڪو نظام ڏسون ٿا اهو ڪنهن عقلمند نگهبان جي نشاندهي ڪري ٿو پر پوءِ خرابي جو ڪاٿو ڪيئن لڳائجي ۽ بدانتظامي کي ڪيئن سمجهائجي؟ ان جو ڪوبه منطقي جواب ڪونه هيو ۽ هيوم (Hume) جنهن "ڊئلاگس" 1750ع ۾ لکيا هيا سياٽپ ڪري اڻ ڇپيل ئي رهڻ ڏنائين. ان کان اٽڪل ٻارهن مهينا اڳ فرينچ فلاسافر ڊينس ڊيڊيراٽ (Denis Diderot)، 1713ع کان

1784ع ۾ ڪي "اي ليٽر ٽو دي بلائينڊ فار دي يوز آف دوز هو سي" ۾ اهو ساڳيو سوال اٿارڻ ڪري جيل ۾ واڙيو ويو هيو. جنهن ۾ عام ماڻهن لاءِ ڀرپور دهريت جو تعارف ڪرايل هيو.

ڊڊيراٽ پاڻ انڪار ٿي ڪيو تہ ڪو اهو دهريو آهي. ان بس سادگي سان اهو چيو تہ مون کي اها پڪ ڪونهي تہ آيا خدا آهي يا ڪونهي. وولٽيئر جڏهن ان جي ڪتاب تي اعتراض ڪيو تہ ان جواب ڏنو: "توڙي جو مان دهرين سان سٺي حالت ۾ رهان ٿو مان خدا ۾ ايمان رکان ٿو. جرقل حاصل ڪرڻ لاءِ ڪنڊن کان بچڻ وڏي اهميت واري ڳالهہ آهي پر خدا کي مڃڻ يا نہ مڃڻ واري ڳالهہ ڪابہ اهميت نٿي رکي." بنا غلطي واري نيڪائي سان ڊڊيراٽ اهم نقطي تي آڱر رکي هئي. هڪڙو دفعو جڏهن "خدا" جذباتي نموني موضوعي تجربي ڪرڻ جهڙو نہ رهيو آهي تہ "اهو" موجود ڪونهي. جيئن ڊڊيراٽ ساڳئي خط ۾ نشاندهي ڪئي تہ فلاسافرن جي خدا ۾ ايمان رکڻ بي مقصد ڳالهہ هئي، جيڪو دنيا جي معاملن ۾ ڪڏهن بہ مداخلت ڪونہ ٿو ڪري. لڪل خدا "ڊيوس اوٽيوسس" (Deus Otiosus) يعني ڪناراڪش ٿي ويو هيو: "آيا خدا موجود آهي يا موجود ڪونهي، پر اهو نهايت بلند و بالا ۽ لاحاصل سچاين منجهہ رتبو رکندو آيو آهي.(66) اهو پاسڪل جي ڪڍيل نتيجي جي مخالفت ۾ ظاهر ٿيو هيو جنهن ضمانت (شرط) کي نهايت وڏي اهميت وارو سمجهيو هيو ۽ مڪمل طور تي نظرانداز ڪرڻ کان ناممڪن. پاسڪل جي مذهبي تجربي کي تمام گهڻو موضوعي هجڻ ڪري ڊڊيراٽ 1746ع ۾ ڇپيل پنهنجي "پينسيز فلاسافڪس" (Pensees Philosophiques) جي عنوان واري مقالي ۾ رد ڪيو هيو: اهو ۽ يهودي، ٻئي شدت سان خدا ۾ دلچسپي وٺڻ لڳا هيا پر ان بابت تمام مختلف خيال ٿي رکياٿون. انهن خيالن مان ڪنهن جي چونڊ ڪجي؟ اهڙو "خدا" سواءِ سياءِ جي ٻيو ڪجهہ ڪونہ هيو. "اي ليٽر ٽو دي بلائينڊ" جي ڇپجڻ کان ٽي سال اڳ انهي نقطي تي ڊڊيراٽ مڃيو ٿي تہ سائنس ۽ صرف سائنس ئي دهريت کي ڪوڙو ثابت ڪري سگهندي. ان ڪائنات جي جوڙجڪ منجهان دليل بازي جي هڪڙي نئين اثرائتي تشريح مرتب ڪئي. ڪائنات جي وسيع حرڪت (چرپر) کي جاچڻ جي بجاءِ ان ماڻهن کي تاڪيد ڪيو تہ اهي قدرت جي ڪارفرما جوڙجڪ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪن. ٻج، پوپٽ يا ڪنهن جيت جي شڪل (گهاڙ) تمام گهڻو پيچيدي هئي جو اها ڪو اتفاق سان ٿي هوندي. "پينسيز" ۾ ڊڊيراٽ تڏهن بہ مڃيو ٿي تہ منطق خدا جي موجودگي کي ثابت ڪري سگهندي. نيوٽن مذهب جي سموري ٽوَهَم پرستي ۽ خلفشار کان جان ڇڏائي ڇڏي هئي. اهو خدا جيڪو معجزا ٿو ظاهري ڪري اهو ان پوائتي شي جهڙو هيو جنهن جو نالو وٺي اسان پنهنجن ٻارن کي ڊيڄاريندا آهيون.

بهرحال، ڊڊيراٽ ٽن سالن کان پوءِ نيوٽن تي اعتراض ڪيو هو ۽ هاڻي انهيءَ ڳالهہ جو قائل ڪونہ هيو تہ ظاهري دنيا خدا لاءِ ڪو ثبوت مهيا ڪيو ٿي. ان چٽي نموني سان محسوس ڪيو تہ خدا جو نئين سائنس سان ڪنهن بہ قسم جو واسطو ڪونهي. پر اهو انهي انقلابي ۽ چڙ ڏياريندڙ سوچ کي افسانوي محاورن ۾ اصطلاحن ۾ پيش ڪري سگهيو.

ڊيڊيراٽ "اي ليٽر ٽو دي بلائينڊ" ۾ هڪڙي نيوٽني (Newtonian) جي وچ ۾ هڪڙي دليل جو سوچيو جنهن کي ان "مسٽر هالميز" ۽ نڪولس ساندرسن، 1682ع کان 1739ع، ٽي سڏيو ساندرسن ڪئمبرج يونيورسٽي جو رياضيدان هو ۽ ٻالڪپڻي ۾ نظر وڃائي ويٺو هو. ڊيڊيراٽ ساندرسن کي صلاح ڏني ته "هالميز" کان معلوم ڪر ته ڪائنات جي جوڙجڪ مان دليل جي اهڙي "غيرطبعي مخلوق" ۽ اتفاقن سان ڪيئن ٽي مصالحت ڪرائي سگهجي، جنهن ذهين ۽ شاهڪاري منصوبہ بندي کان سواءِ ڪنهن بہ شي کي مظهر بڻايو هجي:

> "دنيا ڇا آهي، مسٽر هالميز بس هڪڙو مجموعو تبديلي جي ڦيرن سان مشروط جنهن جي هر شي تباهي جي سلسليوار لاڙي کي ظاهر ڪري ٿي: وجودن جو ترتيبي سلسلو جيڪو هڪ کان پوءِ ٻئي جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو وڌي ويجهي ٿو ۽ گم ٿي وڃي ٿو محض هڪڙو عارضي توازن ۽ ترتيب جو هڪڙو عبوري ظهور."(67)

نيوٽن جو ۽ اڪثر روايتي عيسائين جو خدا جنهن کي دنيا ۾ جيڪا بہ ڳالهہ ٿئي ٿي لغوي معنيٰ ۾ ان جو ذميوار سمجهيو وڃي ٿو اها نہ رڳو بي تڪي ڳالهہ هئي پر هڪڙو خوفناڪ خيال بہ هو. جن شين کي اسان بروقت سمجهائي نٿا سگهون انهن شين جي وضاحت ڪرڻ لاءِ "خدا" کي اڳيان آڻڻ انسانذات جي هڪڙي ناڪام ڪوشش هئي. ڊيڊيراٽ جو ساندرسن نتيجو ٿو ڪڍي، "منهنجا پيارا دوست مسٽر هالميز پنهنجي اڻ ڄاڻائي جو اقرار ڪر."

ڊيڊيراٽ جي خيال مطابق دنيا لاءِ ڪنهن خالق جي ضرورت ڪونهي. مادو غير حساس شي ڪونہ هئي، يعني نيچ مواد جيئن نيوٽن ۽ پروٽيسٽن سوچيو هو پر ان کي پنهنجي سگهہ هئي جنهن خود پنهنجي قانونن جي تعميل پئي ڪئي. خداڪارساز نہ پر مادي جو اهو قانون آهي، جيڪو ان ظاهري خاڪي جو ذميوار آهي جنهن جو اسان سوچيون ٿا ۽ جنهن کي اسان ڏسون ٿا. ٻيو ڪجهہ بہ نہ پر مادو موجود هيو. ڊيڊيراٽ اسپنوزا جي نظرئي کي هڪڙو قدم اڳتي وڌايو هو. اهو چوڻ جي بجاءِ تہ خدا ڪونہ هيو پر قدرت (فطرت)، ڊيڊيراٽ اعلان ڪيو تہ دنيا ۾ فقط فطرت موجود هئي، باقي ڪنهن بہ نموني ۾ خدا موجود ڪونہ هيو. انهي عقيدي ۾ اهو اڪيلو ڪونہ هيو: ابراهام ٽريمبلي (Abraham Trembley) ۽ جان ٽربيولي نيڊهام (Jon Turbeville Needham) جهڙن سائنسدانن جنمي (پئدائش) مادي جو بنيادي عنصر دريافت ڪيو هو جيڪو هاڻي بايولاجي، مڪروسڪوپي، زولاجي، طبعي تاريخ ۽ جيالاجي ۾ هڪڙي مفروضي طور منظر تي اچي رهيو هو. بهرحال، خدا سان ناتو ٽوڙڻ لاءِ ٿورا ماڻهو تيار هئا. فلاسفر بہ جيڪي پال هينرخ (Paul Heinrich) ۽ نواب هالبخ (Holbach)،1723ع کان 1789ع، جي اوطاق تي اڪثر ايندا رهندا هئا، دهريت جي ڪلم ڪلا پنيرائي ڪونہ ڪندا هئا. ٽوڙي جو اهي بي تڪلف ۽ ڪليل بحث جو مزو وٺندا هئا. انهن ئي بحث مباحثن جي نتيجي ۾ 1770ع ۾ هالبخ جو ڪتاب "دي سسٽم آف نيچر: آر لاز آف دي مورال اينڊ فزيڪل

ورلڊ" (The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World) منظرعام تي آيو جيڪو دهريتي ماديت جي بائيبل جي نالي سان مشهور ٿيو. هالبخ بحث ڪيو ته فطرت جو ڪو به ڳجهو (مافوق الفطرت) متبادل ڪونه هيو پر رڳو "سببن ۽ اثرن جي هڪڙي اڻ کٽ زنجير هئي، جيڪا لڳاتار هڪڙي ڪان ٻئي ڏانهن جاري هئي." (68) هڪڙي خدا ۾ يقين رکڻ اسان جي حقي تجربي جو هڪڙو انڪار ۽ ڪپٽ هئي. اهو هڪڙي انتهائي مايوسيءَ جو پڻ عمل هيو. مذهبن خدا ايجاد ڪيا ڇو ته ماڻهن کي هن دنيا ۾ زندگي جي الميي لاءِ پاڻ کي آئت ڏيڻ لاءِ ٻي ڪا ڳالهه يا وضاحت نظر ڪونه ٿي آئي. انهن اختيار جو ڪجهه خيالي احساس قائم ڪرڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش ۾ مذهب ۽ فلسفي جي تصوراتي راحت ڏانهن رخ ڪيو هيبت ۽ شامت ٽارڻ لاءِ هڪڙي غيبي طاقت کي خوش ڪرڻ جي ڪوشش ڪنديءَ انهن جنهن جو منظرن پٺيان لڪل هجڻ جو تصور ٿي ڪيو. ارسطو غلطي تي هو: فلسفو علم لاءِ عظيم خواهش جو نتيجو ڪونه هو پر ڪرب کي ٽارڻ لاءِ ڏيڻي سڌ جو نتيجو هو. تنهن ڪري مذهب جو گهوارو اڻڄاڻائي ۽ خوف هو ۽ هڪڙو سمجهو ۽ روشن خيال ماڻهو لازم انهن مان پار پئجي ويندو.

هالبخ خدا بابت خود پنهنجي تاريخ پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. پهرين انسانن فطرت جي طاقتن جي پوڄا ڪئي هئي. اها ابتدائي مظاهر پرستي قابل قبول هوندي هئي، ڇو ته ان هن دنيا کان اڳتي نڪرڻ جي ڪوشش ڪونه ڪئي هئي. خرابي تڏهن پيدا ٿي جڏهن ماڻهن پنهنجي تصور ۽ پسند مطابق خدا ايجاد ڪرڻ لاءِ سج، هوا ۽ سمنڊ کي شخصيت جو روپ ڏيڻ شروع ڪيو هو. انهن آخرڪار انهن مڙني ننڍڙن ديوتائن کي هڪڙي وڏي ديوتا ۾ ضم ڪري ڇڏيو جيڪو ٻيو ڪجهه ڪونه هو پر هڪڙو اندازو ۽ تضادن جي هڪڙي ڀرمار هئي. شاعرن ۽ عالمن صدين تائين ڪجهه به ڪونه ڪيو هو پر

> "هڪڙو زبردست ۽ مبالغه آميز شخص ٺاهجي، جنهن کي اهي اڻ ٺهڪندڙ ۽ بي جوڙ خاصيتن سان ڀريل ڏيگ جي زور وسيلي پرفريب بڻائين. انسان ڪڏهن به خدا کي ڪونه ڏسي سگهندا، پر انساني جنس جي هڪڙي هستي، جنهن ۾ اهي تناسبي قوتن وڌائڻ لاءِ جتن ڪندا، جيستائين اهي مڪمل طور تي هڪڙو تمام عجيب ناقابل تصور شخص ٺاهي وٺن."

تاريخ ظاهر ڪري ٿي ته خدا جي نام نهاد ڀال ڀلائي جي ان جي ڪامل قدرت سان مفاهمت ڪرائڻ ناممڪن آهي. جيئن ته ان ۾ هم آهنگي جي کوٽ آهي، تنهنڪري خدا جو نظريو تجزئي مان گذرڻ لاءِ پابند آهي. فلاسافرن ۽ سائنسدانن ان کي بچائڻ جي گهڻي ڪوشش ڪئي پر انهن شاعرن ۽ ديني عالمن جي مقابلي ۾ ڪا گهڻي سني پيش رفت ڪونه ڪئي آهي. "هاٽيس پرفيڪشنس" (Hautes Perfections) جن لاءِ ڊيڪارٽ دعويٰ ڪئي ته ثابت ٿيل آهن. اهي بس ان جي تصور جي پيداوار آهن. عظيم نيوٽن

بہ "پنهنجي خيال جي شروعاتي مرحلي جي جانبداري جو غلام" هو. ان ڪامل دائرو ڳولي لڌو هو ۽ خال منجهان هڪڙو خدا ايجاد ڪيائين جيڪو رڳو "ان هوم پيوزنٽ" (Un Homme Puissant) هو يعني پنهنجن انسان تخليقڪارن کي هڪڙو دهشت زدهہ ڪندڙ ۽ انهن کي غلامن واري حالت ڏانهن ڌڪيندڙ هڪڙو مطلق العنان خدا.(69)

خوشقسمتي سان روشن خيالي انسانذات کي ٻاراڻين عادتن ۽ خيالن کان پنهنجي جان ڇڏائڻ جي قابل بڻائي ڇڏيندي، مذهب جي جاءِ سائنس والاريندي. "جيڪڏهن فطرت کان اڳڀاڻائي خدائن (ديوتائن) کي جنم ڏنو تہ فطرت جي ڄاڻ (علم) جي منزل انهن کي تباهہ ڪرڻ آهي.(70) دنيا ۾ ڪي بہ اعليٰ صداقتون يا لاڳاپيل نمونا ڪونهن، نہ وري ڪو وڏو خاڪو. فقط خود فطرت موجود آهي:

> "فطرت ڪا مصروفيت ڪونهي؛ اها سدائين خود قائم آهي؛ ان جي آغوش ۾ ئي آهي جو هر ڳالهہ سرانجام ٿئي ٿي؛ اها هڪڙي تمام وڏي تجربيگاهہ آهي، سازو و سامان سان ڀريل ۽ جيڪو بہ ان جي اوزارن کي استعمال ڪري ٿو تہ اها عمل ڪرڻ لاءِ پاڻ مدد ڪري ٿي. ان جا سيئي ڪم ان جي پنهنجي قوت جا نتيجا آهن. ۽ نمائندن جا يا انهن سببن جا جيڪي اها پيدا ڪري ٿي، جيڪي ان ۾ سمايل آهن، جن کي اها عمل يا حرڪت ۾ آڻي ٿي."(71)

خدا نہ رڳو غير ضروري هو پر محڪم طور تي هاڃيڪار هو. ان صدي جي آخر ڌاري پال سمن ڊي لئپليس (Paul Simon de laplace) 1749ع کان 1827ع، خدا کي فزڪس مان ڪڍيو هو. گرهن (سيارن) وارو سرشتو سج مان نڪرندڙ هڪڙي تاباني ٿي ويو هو جيڪو آهستي آهستي ٿڌو ٿي رهيو هو.

وحدانيت پرستن صدين تائين هر خدائي مذهب ۾ اصرار ڪيو هو تہ خدا محض ڪا ٻي هستي ڪونہ هيو. اهو اسان جي تجربي ۾ اچڻ وارن ٻين مظهرن جهڙو وجود نٿو رکي. بهرحال، مغرب ۾ عيسائي ديني عالمن کي خدا جي متعلق اهڙي نموني ۾ ڳالهائڻ جي عادت پئجي وئي هئي جڻ اهو بہ واقعي ٻين عام شين وانگر "موجود" هو. انهن خدا جي معروضي حقيقت کي ثابت ڪرڻ لاءِ سائنس کي هٿيار طور پڪڙي ورتو هو. جڻ ان جو ڪنهن ٻي شي وانگر تجزيو ۽ ڇڪاس ڪري سگهبي.

باب ڏهون

خدا جي عدم موجوگي؟

اوڻويهين عيسوي صدي جي شروع ٿيڻ سان دهريت پوري طرح غور هيٺ اچي وئي. سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ حاصل ٿيل ڪاميابيون خودمختياري ۽ آزادي جو هڪڙو نئون جذبو پيدا ڪري رهيون هيون. جن ڪجهه ماڻهن کي خدا کان پنهنجي آزادي جو اعلان ڪرڻ لاءِ هرڪايو. هي اها صدي هئي جنهن ۾ لڊ وِگ فيوئربخ (Lud wig Feuerbach)، ڪارل مارڪس، چارلس ڊارون، فريڊرڪ نٽشي (Friedrich Nietzsche) ۽ سگمنڊ فرائڊ (Sigmund Freud) حقيقت جي فلسفاڻين ۽ سائنسي تشريحن کي تيزيءَ سان وڌايو. جن ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ ڪونه هئي. دراصل صديءَ جي آخر ڌاري چڱي تعداد ۾ ماڻهن اهو محسوس ڪرڻ شروع ڪيو هيو ته جيڪڏهن اڃا تائين خدا عدم موجود ڪونهي ته ان کان جان ڇڏائڻ منطقي ۽ سماجي دباءَ کان آزاد انسانن جي ذميواري آهي. عيسائي مغرب ۾ صدين کان جيڪو خدا جو نظريو وڌي ويجهي رهيو هيو اهو هاڻي تباهه ڪن نموني ۾ اڻپورو ظاهر ٿي رهيو هيو ۽ لڳو ٿي ته منطقي زماني ٿوَهَم پرستي ۽ ڪٽرپڻي مٿان غلبو حاصل ڪري ورتو آهي. مغرب هاڻي ابتدا ڪرڻ جي صلاحيت حاصل ڪري ورتي هئي ۽ ان جون سرگرميون يهودين ۽ مسلمانن لاءِ نتيجه خيز ثابت ٿيون هيون. جيڪي پنهنجي حالت جو جائزو وٺڻ لاءِ مجبور هيا. اڪثر فِڪرن جن خدا جي نظرئي کي رد ڪيو، سٺو احساس پيدا ڪيو. مغربي عيسائي دنيا جو تشبيهي ۽ شخصي خدا بيوس هيو. ان جي نالي ۾ ڀيانڪ ڏوهه ڪيا ويا هيا. تاهم ان جي عدم موجودگي جو هڪڙي خوشي ڏيندڙ خلاصي طور تجربو ڪونه ٿيو هيو پر شڪ، هيبت ۽ ڪن معاملن ۾ تڙپائيندڙ ٽڪراءَ ذريعي ٿيو هيو. ڪجهه ماڻهن تجرباتي سوچ جي رڪاوٽ پيدا ڪندڙ ذريعي سان ان کي بچائڻ جي ڪوشش ڪئي پر دهريت اڳتي اچي وئي هئي.

منطق جي عقيدي خلاف به رد عمل موجود هيو. رومانوي تحريڪ جي شاعرن، ناول نگارن ۽ فلاسافرن نشاندهي ڪئي ته ڪٽر عقليت پسندي گهٽتائي ڪندڙ هئي ڇوته ان انساني جذبي جي تصوراتي ۽ وجداني سرگرمين کي نظرانداز ٿي ڪيو. ڪجهه ماڻهن عيسائيت جي ڪليسائي عقيدن ۽ مبهم ڳالهين جي مذهبي تعصب کان خالي طريقي ۾ نئين سر تشريح ڪئي. انهي نئين سر ترتيب ڏنل دينيات بهشت ۽ دوزخ، نئين جنم ۽ ڇوٽڪاري جي مضمونن جو محاورن ۾ ترجمو ڪيو جن محاورن انهن شين کي هڪڙي مافوق الفطرت هستي سان سندن لاڳاپي کان محروم ڪندي پوءِ واري روشن

خيالي لاءِ عقلي طور تي قابل قبول بڻايو. انهي "قدرتي ماورائيت" جي هڪڙي مضمون ۾ آمريڪي ادبي تنقيد نگار ايم۔آر۔ ابرمس (M.R.Abrams) ان کي "تخليقي تصور" چوي ٿو.(1) انهي کي هڪڙي صلاحيت سمجهيو ويو جيڪا بيروني حقيقت سان اهڙي نموني ۾ ڳنڍي سگهي، جيئن نئين سچائي قائم ڪري سگهجي. انگريز شاعر جان ڪيٽس (John Keats)، 1798ع کان 1821ع، ان کي مختصر پر جامع نموني ۾ بيان ڪيو: "تصور آدم جي خواب وانگر آهي. اهو سجاڳ ٿيو ۽ ان کي سچو ڏٺائين." اهو ملٽن جي ڪتاب "وڃايل بهشت" ("پئراڊائيز لاسٽ") ۾ لکيل حضرت حوا رضي الله عنها جي پيدائش واري ڪهاڻي جو حوالو ڏئي رهيو هيو جڏهن ان وقت تائين هڪڙي نہ پيدا ٿيل حقيقت جي خواب لهڻ کان پوءِ حضرت آدم عليہ السلام سجاڳ ٿيو هيو ۽ ان کي پنهنجي سامهون هڪڙي عورت جي شڪل ۾ ڏٺائين. ساڳي پيغام ۾ ڪيٽس (Keats) تصور جي باري ۾ هڪڙي مقدس صلاحيت هجڻ جو لکيو هيو: "مون کي ڪنهن ڳالهہ جي پڪ ڪونهي پر دل جي احساسن جي پاڪائي ۽ تصور جي سچائي جي پڪ آهي. جنهن شي کي تصور خوبصورت سمجهي ٿو اها لازمي طور سچ هوندي. آيا اها اڳ ۾ موجود آهي يا نہ."(2) عقل جو انهي تخليقي عمل ۾ فقط هڪڙو محدود ڪردار هيو. ڪيٽس ذهن جي هڪڙي حالت جوبہ ذڪر ڪيو جنهن کي ان "منفي سگهہ" سڏيو "جڏهن ڪو انسان حقيقت ۽ منطق جي پٺيان ڪنهن حساس حاصلات کان سواءِ غيريقيني ۽ شڪ ۾ هجڻ جي لائق هوندو آهي."(3) هڪڙي صوفي وانگر شاعر کي بہ عقل کان اڳتي نڪرڻو هوندو آهي ۽ پاڻ کي خاموش انتظار جي ڪيفيت ۾ رکڻو هوندو آهي.

قرون وسطيٰ جي صوفين بہ خدا جي تجربي کي بلڪل ساڳي نموني ۾ بيان ڪيو هيو. ابن عربي تہ مورڳو تصور جي باري ۾ ڳالهايو هيو ذات جي گهرائي ۾ خدا جي غيرمخلوق حقيقت بابت خود ان جو تجربو ڪندي. ڪيٽس توڙي جو وليم ورڊسورٿ، 1770ع کان 1850ع، جو نقاد هيو، جنهن انگلستان ۾ سيموئل ٽيلر ڪولرج (Samuel Taylor Coleridge)، 1772ع کان 1834ع، سان گڏجي رومانوي تحريڪ جو بنياد وڌو هيو انهن بہ تصور جي ساڳئي نظاري بابت خيالن جي ڏي وٺ ڪئي ٿي. ورڊسورٿ جي عظيم شاعري انساني ذهن ۽ فطري دنيا جي لاڳاپي جي نمائندگي تي ڪئي، جن مطلب ۽ معنيٰ ظاهر ڪرڻ لاءِ هڪٻئي تي عمل ۽ رد عمل تي ڪيو.(4) ورڊسورٿ خود هڪڙو صوفي ماڻهو هيو جنهن جا فطرت بابت تجربا ساڳيا خدا جي تجربي وارا هيا. "لائينس ڪمپوزڊ اي فيو مائيلز ابوو ٽنٽرن ائبي" ۾ ان ذهن جي زودفهم حالت بيان ڪئي، جنهن جو نتيجو حقيقت جي وجداني منظر ۾ نڪتو:

> "متبرڪ ڪيفيت جنهن ۾ اسرار جو جنهن ۾ هن سموري مبهم دنيا جو ڳرو ۽ ٿڪائيندڙ بار هلڪو ٿي وڃي ٿو: اها پرسڪون ۽ متبرڪ ڪيفيت جنهن ۾ احساس ۽ جذبا اسان جي چڱي نموني سان رهنمائي ڪندا آهن. ايستائين جو جسماني ڍانچي جو ساهہ ۽ اسان جي انساني

رت جي حرڪت پڻ گهٽ ڪري رڪجي ويندا آهن، اسان بدن ۾ ننڊ
پئجي ويندا آهيون ۽ هڪڙو زنده بوتو ٿي ويندا آهيون: جڏهن تال
(سُر) جي قوت ۽ خوشي جي ڳوڙهي طاقت سان ساڪت ڪيل اک
سان اسان شين جي حياتي منجهه ڏسندا آهيون.“(5)

اهو منظر دل ۽ جذبي مان اپريو بلڪ ورڊسورٿ ان کي ”مداخلتي ساڃهه“ سڏيو جنهن جون خالص تجزياتي قوتون وجدان جي انهي قسم کي تباهه ڪري سگهنديون. ماڻهن کي عالماڻن فاضلاڻن ڪتابن ۾ لکٽين جي ضرورت ڪونه هئي. جنهن ڳالهه جي گهرج هئي، اها ”فهميدي اطاعت گذاري“ ۽ ”هڪڙي دل جيڪا سجاڳ رهي ۽ آگاهه ٿئي“ آهي.(6) بصيرت موضوعي تجربي سان شروع ٿي، توڙي جو اها ”سنجيده“ ٿيڻي هئي نه ڪي بي خبر ۽ خودپرست. جيئن ڪيٽس چوندو هيو سچ ايستائين ثابت ڪونه ٿيو جيستائين اهو عوامي سوچ مطابق محسوس ڪونه ٿيو ۽ اتساهه ذريعي دل منجهه نه ويهاريو ويو. ورڊسورٿ هڪڙي ”روح“ کي پروڙيو هيو جيڪو هڪڙي ۽ ساڳي وقت فطري دنيا ۾ جاري ۽ ساري ۽ ان کان منفرد هيو.(7)

هيگل (Hegel) جهڙن فلاسافرن اهڙي روح کي تاريخ جي واقعن ۾ لڌو هيو. ورڊسورٿ انهي تجربي جي هڪڙي رسمي مذهبي تشريح نه ڪرڻ لاءِ محتاط هيو. توڙي جو اهو خاص طور تي اخلاقي تناظر ۾ ہين موقعن تي ”خدا“ بابت ڳالهائڻ لاءِ گهڻي قدر خوش هوندو هيو.(8) انگريز پروٽيسٽنٽ صوفين واري خدا کان واقف ڪونه هيا. جنهن کي سڌارڪن (مصلحن) نظرانداز ڪري ڇڏيو هيو. خدا ذميواري جي احساسن ۾ ضمير جي معرفت ڳالهائي ٿو. ان دلي خواهشن کي سڏاريو ٿي پر ورڊسورٿ فطرت ۾ جيڪا ”موجودگي“ محسوس ڪئي هئي ان سان خدا جو ڪو تعلق ڏسڻ ۾ ڪونه ٿي آيو. سدائين اظهار جي درستگي تي ڌيان ڏيندڙ، ورڊسورٿ فقط ان کي ”ڪاشي“ سڏيو ٿي، هڪڙو لفظ جيڪو اڪثر ڪري بلڪل درست وصف بيان ڪرڻ لاءِ نعم البدل طور استعمال ٿيندو آهي. ورڊسورٿ ان کي روح جي وضاحت بيان ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو. جنهن کي ان حقي صوفياڻي اگنان واد سان نالو ڏيڻ کان انڪار ڪيو ڇوته ان کي جن به قسمن جي خبر هئي انهن مان ڪنهن ۾ به اهو پورو نٿي بيٺو.

ان دور جي هڪڙي ٻئي صوفي شاعر هڪڙي وڏيڪ قيامت خيز ڪيفيت وارن خيالن جو اظهار ڪيو ۽ اعلان ڪيائين ته خدا عدم موجود ٿي چڪو آهي. پنهنجي ابتدائي شاعري ۾، وليم بليڪ (William Blake)، 1757ع کان 1827ع. هڪڙو جدلياتي طريقو استعمال ڪيو هيو: ”معصوميت“ ۽ ”تجربي“ جهڙا اصطلاح جيڪي بنهه مختلف انداز ۾ هڪٻئي جي ابتڙ ٿي لڳا. انهن کي هڪڙي وڏيڪ منجهيل حقيقت جا اڌورا سچ سمجهيو ويو. بليڪ متوازي تضاد تشڪيل ڏنو هيو جنهن انگلستان ۾ منطقي زماني دوران شاعري جي هم قافيه مصراعن جي هڪڙي شخصي ۽ موضوعي تصور کي جعلسازي جي طريقي منجهه سڃاڻپ ڪرائي هئي. ”دي سانگس آف انوسينس ائنڊ

ايخسپيرينس" ۾ انساني روح جي ٻن مختلف حالتن کي اڻپورو هجڻ طور ظاهر ڪيو ويو آهي، جيستائين اهي ملي هڪ نہ ٿي وڃن: معصوميت لازمي طور تجربو ٿي ويندي ۽ تجربو خود حقي معصوميت جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ انتهائي اونهاين ۾ هليو ويندو. شاعر هڪڙو پيغامبر ٿي ويندو آهي جيڪو حال، ماضي ۽ مستقبل کي ڏسندو آهي ۽ ان مقدس قول کي ٻڌندو آهي، جنهن ابتدائي وقت تي انسانذات سان ڳالهايو هيو.(9)

غناسطين ۽ قبالائين وانگر بليڪ هڪڙي مڪمل عاجزي واري حالت لاءِ ويچاريو. جيستائين انسان پنهنجي غلطي واري حالت کي تسليم نہ ڪندا حقي نظارو ڪڏهن بہ حاصل ڪون ٿي سگهندو. انهن ابتدائي صوفين وانگر بليڪ انهي عمل کي جيڪو اسان بابت دنياوي حقيقت ۾ مسلسل موجود آهي، علامت ڏيڻ لاءِ اصل نيڪالي (تنزلي) جي خيال کي استعمال ڪري رهيو هيو.

بليڪ روشن خيالي جي تصور خلاف نفرت جو اظهار ڪيو هيو جنهن سچ کي منظم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ان عيسائيت جي خدا خلاف بہ بغاوت ڪئي هئي، جنهن کي مردن ۽ عورتن کي سندن انسانيت کان ويڳاڻو ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو. ان خدا کي جنسيت کي دٻائڻ لاءِ غير فطري قانون جاري ڪرڻ لاءِ ٺاهيو ويو هيو ۽ آزادي ۽ رضاڪاراڻي خوشي کي دٻائڻ لاءِ بليڪ "دي ٽيگر" (The Tyger) ۾ ان بي رحم خدا جي "خوفناڪ توازن" جي خلاف ان کي ناقابل بيان "گهرين اونهاين ۽ آسمانن" ۾ دنيا کان ڏورانهون سمجهندي سخت طنز ڪئي. تاهم مڪمل طور تي ٻيو خدا، دنيا جو خالق، بيتن ۾ تبديلي مان گذري ٿو. خود خدا کي دنيا ۾ هيٺ اچي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي صورت ۾ صليب چڙهڻو پيو.(10) اهو انسانذات جو ازلي دشمن بہ ٻڻجي ٿو. غناسطين، قبالائين ۽ شروعاتي تثليثين وانگر بليڪ انساني روپ اختيار ڪرڻ واري معاملي تي ويچاريو يعني خدا جو خدائي فطرت مان پاڻمرادو نڪرڻ، جيڪو پنهنجي تنهائي واري بهشت مان هيٺ ڏرتي تي اچي ٿو ۽ دنيا منجهہ انساني روپ وٺي ٿو. ان جي پنهنجي دنيا ۾ هاڻي خودمختيار معبود ڪونهي، جيڪو مطالبو ڪري تہ مرد ۽ عورتون هڪڙي خارجي ۽ گهڻ قسمي قانون جي اطاعت ڪن. دنيا ۾ ڪابہ انساني سرگرمي ڪونهي جيڪا خدا لاءِ اوپري هجي؛ ڪليسا طرفان روڪيل جنسيت بہ خود حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي پيڙا ۾ ثابت ٿيل آهي. خدا حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي روپ ۾ رضاڪاراڻا طور سولي چڙهي ويو ۽ هاڻي ماورائي ۽ اوپرو خدا موجود ڪونهي. خدا جي عدم موجودگي مڪمل ٿئي تہ انساني چهري وارو خدا ظاهر ٿيندو:

> "يسوع چيو: 'ڇا تون ان سان محبت ڪندين جيڪو ڪڏهن بہ تنهنجي لاءِ ڪونہ مئو يا اهڙي لاءِ مرندين جيڪو تنهنجي لاءِ ڪونہ مئو هيو؟ ۽ جيڪڏهن خدا انسان لاءِ نٿو مري ۽ انسان کي خود پاڻ ابديت نٿو ڏئي، انسان جو وجود ڪونہ رهندو. ڇوتہ انسان محبت آهي

جيئن خدا محبت آهي: ڪنهن ٻئي لاءِ هر همدردي الوهي عڪس ۾ هڪڙو ننڍڙو موت آهي، انسان ڀائيچاري کان سواءِ موجود نٿو رهي سگهي.'"(11)

بلڪ روايتي ڪليسائن خلاف نفرت جو اظهار ڪيو پر ڪجھ ديني عالم سرڪاري عيسائيت ۾ رومانوي تصور شامل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. انهن ڏورانهين ماورائي خدا جي نظرئي کي غيرمتعلق ۽ ناموافق سمجهيو. ان جي بجاءِ موضوعي مذهبي تجربي جي اهميت تي زور ڏنائون. انگلستان ۾ ورڊسورٿ ۽ ڪوليرج طرفان "دي لائريڪل بالادس" (The Lyrical Ballads) ڇپجڻ واري سال کان پوءِ 1799ع ۾ فريڊرڪ شلرمچر (Friedrich Schliermacher)، 1768ع کان 1834ع، جرمني ۾ پنهنجو رومانوي منشور "آن رليجن، اسپيچز ٽو اٽز ڪلچرڊ ڊيسپائزرس" (On Religon, Speeches to its Cultured Despisers) ڇپرايو. عقيدا الوهي حقيقتون ڪونہ هيا پر محض "تقريرن ۾ پيش ڪيل عيسائي مذهبي جذبن جا قصا" هيا.(12) مذهبي يقين کي عقيدن جي مفروضن تائين محدود نٿو ڪري سگهجي: ان ۾ جذباتي ادراڪ ۽ هڪڙي داخلي اطاعت گذاري سلهاڙيل آهي. سوچ ۽ عقل کي پنهنجي اهميت آهي پر اهي اسان کي فقط ڪنهن حد تائين رهنمائي ڪندا. جڏهن اسان عقل جي حد تي پهچون ٿا تہ احساس ڪامل هستي ڏانهن سفر کي مڪمل ڪن ٿا. شلرمچر جڏهن "احساس" جي ڳالھ ڪئي تہ ان مان ان جو مطلب بي قاعدي جذباتيت ڪونہ هئي پر هڪڙو ڪشف مراد هيو جيڪو مردن ۽ عورتن کي لامحدود ڏانهن کڻي وڃي ٿو. احساس ڪرڻ انساني عقل جي خلاف ڳالھ ڪونہ هئي پر هڪڙو تصوراتي ٽپو هيو جيڪو اسان کي مخصوص کان اڳتي ڪامل جي ادراڪ ڏانهن وٺي وڃي ٿو. اهڙي طريقي سان حاصل ڪيل خدا جو احساس هڪڙي معروضي حقيقت سان ٽڪراءَ جي بجاءِ هر شخص جي ڏاهپ مان اپري ٿو.

ٿامس اڪيناس کان وٺي مغربي دينيات عقليت پسندي جي اهميت تي ضرورت کان وڌيڪ تاڪيد ڪرڻ جو لاڙو ڏيکاريو هيو. اهو لاڙو جيڪو سڌاري واري عمل (اصلاحي عمل) کان وٺي وڌي ويو هيو. شلرمچر جي رومانوي دينيات توازن کي برقرار رکڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. ان انهي ڳالھ جي وضاحت ڪئي تہ احساس پنهنجي پر ۾ ڪا حد ڪونهي ۽ مذهب جي مڪمل تشريح مهيا نٿو ڪري سگهي. عقل ۽ احساس، ٻنهي، پنهنجو پاڻ کان اڳتي هڪڙي ناقابل بيان حقيقت ڏانهن اشارو ٿي ڪيو. شلرمچر مذهب جي جوهر کي "ڪامل پروسي جي احساس" طور بيان ڪيو.(13) جيئن اسان کي اڳتي معلوم ٿيندو تہ اهو اهڙو رويو هيو جيڪو اوڻويهين عيسوي صدي دوران ترقي پسند مفڪرن لاءِ هڪڙو پاراتو ٿي ويو پر شلرمچر جو ان مان خدا جي آڏو خواري واري اطاعت گذاري مطلب ڪونہ هيو. لاڳاپيل تناظر ۾ اهو محاورو تعظيم جي احساس ڏانهن اشارو ڪري ٿو جيڪو اسان ۾ تڏهن پيدا ٿيندو آهي جڏهن اسان زندگي جي اسرار تي غور و فڪر ڪندا آهيون. عظمت جي رعب جو اهو رجحان پرجلال جي

عالمگير انساني تجربي مان اپريو. اسرائيل جي نبين سڳورن ان جو هڪڙي ڳنڀير جهٽڪي طور تجربو ڪيو هيو. جڏهن انهن مقدس هستي جا نظارا ڏٺا هيا. ورڊسورٿ جهڙن رومانوي شاعرن بہ انهن طرفان فطرت ۾ ڏسجندڙ روح تي پاڙڻ جو احساس ۽ ساڳي تعظيم محسوس ڪئي هئي. شلرمچر جي مشهور شاگرد روڊولف اوٽو (Rudolf Otto) انهي تجربي جو پنهنجي قيمتي ڪتاب "دي آئڊيا آف هولي" ۾ جائزو ورتو اهو ڏيکاريائين تہ جڏهن انسان انهي ماورائيت سان آمهون سامهون ٿيندا آهن تہ اهي ان وقت اهو محسوس ڪونہ ڪندا آهن تہ ڪو اهي وجود جي شروعات ۽ پڇاڙي آهن.

پنهنجي زندگي جي آخر ڏاري شلرمچر محسوس ڪيو تہ ان احساس ۽ موضوعيت جي اهميت تي ضرورت کان وڌيڪ زور ڏنو هيو. ان کي خبر هئي تہ عيسائيت هڪڙو فرسودو نظريو لڳڻ شروع ٿي وئي هئي: ڪجھہ عيسائي عقيدا گمراھہ ڪن هيا ۽ مذهب کي نئين بي اعتقادي ڪري نقصان رسڻ جوڳو بڻائي ڇڏيو هيائون. مثال طور، تثليث وارو عقيدو لڳو ٿي تہ اها تجويز پيش ڪري رهيو هيو تہ دنيا ۾ ٽي معبود يا خدا آهن. شلرمچر جي شاگرد البرٽ رشل (Albert Ritschl، 1822ع کان 1889ع. ان عقيدي کي يوناني عقيدو اختيار ڪرڻ جي ڪُلڻي مثال طور ڏٺو. انهي رجحان "يونانين جي فطري فلاسافي مان نڪتل مابعدالطبعياتي نظرين جي لبادي" جي اوپري تعارف ذريعي عيسائي پيغام کي بگاڙي ڇڏيو هيو. جنهن جو اصلي عيسائي تجربي سان ڪنهن بہ قسم جو واسطو ڪونہ هيو.(14) البت شلرمچر ۽ رشل اهو ويچارڻ ۾ ناڪام ويا هيا تہ هر نسل کي خدا بابت ان جو پنهنجو نظريو قائم ڪرڻو هيو بلڪل ائين جيئن هر رومانوي شاعر کي پنهنجي جذبي مٿان سچ جو تجربو ڪرڻو هيو. يوناني پادري (فادرس — Fathers) محض خدا بابت سامي نظرئي کي پنهنجي ثقافت جي اصطلاحن ۾ بيان ڪرڻ ذريعي پنهنجي فائدي جو بڻائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. مغرب جيئن ئي جديد هنري (ٽيڪنيڪل) دور ۾ داخل ٿيو تہ خدا بابت پراڻا نظريا اڻپورا ثابت ٿيڻ لڳا. تاهم آخر تائين شلرمچر زور ڏيندو رهيو تہ مذهبي جوش ۽ جذبو عقل جي خلاف ڪونہ هيو. پنهنجي مرڻ واري بستري تي ان چيو: "مون کي لازمي گهرين ۽ خيالي اميدن تي سوچڻ گهرجي، اهي منهنجي لاءِ مڪمل طور نهايت دل پسند مذهبي احساس سان هم خيال آهن." (15) خدا بابت نظريا ايستائين بيڪار هيا جيستائين اهي احساس ۽ ذاتي مذهبي تجربي سان تصوراتي طور ڪايا پلٽ نٿي ٿيا.

اوڻويهين عيسوي صدي دوران هڪ کان پوءِ ٻيو وڏو فلاسافر خدا بابت روايتي سوچ خلاف اٿي بيٺو. گهٽ ۾ گهٽ ان خدا جي باري ۾ جنهن کي مغرب ۾ سرسي هئي. اهي خاص طور تي هڪڙي بيروني مافوق الفطرت هستي جي نظرئي کان ناراض هيا. جنهن جو معروضي وجود هيو. اسان کي معلوم آهي تہ توڙي جو هڪڙي بالا ويرتر هستي طور خدا جي نظرئي مغرب ۾ برتري حاصل ڪئي هئي، ٻيون توحيدي روايتون پاڻ کي اهڙي قسم جي دينيات کان الڳ رکڻ لاءِ پنهنجي حد کان بہ ٽپي ويون هيون. يهودين، مسلمانن

۽ قدامت پسند عيسائين پنهنجن مختلف طريقن سان زور ڏنو هيو تہ خدا بابت اسان جو انساني نظريو بيان کان ٻاهر حقيقت سان مطابقت نٿو رکي، جنهن جي اها رڳو هڪڙي علامت هئي. سيني وقت بہ وقت تجويز پيش ڪئي هئي تہ اهو وڏيڪ مناسب ٿيندو تہ خدا کي هڪڙي بالا و برتر هستي چوڻ جي بجاءِ "ڪنهن بہ جهڙو نہ" چوڻ گهرجي، ڇوتہ اهو اهڙي ڪنهن بہ نموني ۾ وجود ڪونہ ٿو رکي جنهن جو اسان ذهن ۾ تصور ڪري سگهون. صدين دوران مغرب آهستي آهستي خدا بابت انهي وڏيڪ تصوراتي منظر کي وڃائي ويٺو هيو. ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ خدا کي اهڙي هستي سمجهڻ لڳا هيا جيڪا اسان کي ڄاتل دنيا سان هڪڙي ہي حقيقت طور شامل هئي، ۽ هڪڙي آسماني وڏي پاءُ وانگر اسان جي سرگرمين جي نگراني ڪري رهيو هجي. عجب جي ڳالهہ ڪونهي تہ خدا جو اهو نظريو انقلاب کان پوءِ واري دنيا ۾ اڪثر ماڻهن لاءِ بلڪل ناقابل قبول هيو. ڇو تہ ائين ٿي لڳو تہ اها ڳالهہ انسانن کي شرمناڪ جبري اطاعت ۽ نامناسب محتاجي جي حد تائين خوار ڪرڻ برابر آهي، جيڪو انساني وقار لاءِ اڻ ٺهڪندڙ معاملو هيو. اوڻويهين عيسوي صدي جي دهرين فلاسافرن معقول جواز سان ان خدا خلاف بغاوت ڪئي. انهن جي نڪتہ چينين انهن جي ڪيترن ئي همعصرن کي ائين ڪرڻ لاءِ همت ڏياري؛ ائين لڳندو هيو تہ اهي ڪا مڪمل طور تي نئين ڳالهہ چوڻ گهرن ٿا. تاهم اهي جڏهن "خدا" جي سوال بابت پاڻ ۾ ڳالهائيندا هيا تہ اڪثر ڪري لاشعوري طور ماضي ۾ پين توحيدپرستن طرفان بيان ڪيل پراڻيون بصيرتون ورجائيندا هيا.

ائين جارج ولهيم هيگل (George Wilhelm Hegel)، 1770ع کان 1831ع، هڪڙو فلسفو مرتب ڪيو جيڪو ڪنهن لحاظ کان نمايان طور تي ساڳو قبالا جهڙو هيو. اها طنزيہ ڳالهہ هئي ڇوتہ ان يهوديت کي هڪڙو بدنام مذهب سمجهيو هيو جيڪو خدا بابت ان ابتدائي نظرئي لاءِ جوابدار هيو جيڪو عظيم غلطي جو مرتب ٿيو هيو. هيگل جي خيال ۾ يهودي خدا هڪڙو جابر هيو جنهن هڪڙي ناقابل برداشت ضابطي آڏو بنا اعتراض واري اطاعت جي گهر ٿي ڪئي. حضرت عيسيٰ عليہ السلام مردن ۽ عورتن کي انهي جبري اطاعت کان آزاد ڪرائڻ لاءِ ڪوشش ڪئي هئي. پر عيسائي بہ يهودين واري ساڳي ڄار ۾ ڦاسي ويا هيا ۽ هڪڙي مطلق العنان خدا جي نظرئي کي هٿي ڏنائون. هاڻي اهو وقت هيو تہ انهي جابر معبود کي ترڪ ڪجي ۽ انساني حالت جي وهمن کان وڏيڪ پاڪ خيال کي تشڪيل ڏجي. هيگل جو يهوديت بابت انتهائي غير معياري خيال جيڪو تڪراري نئين عهدنامي تي ٻڌل هيو سامي مخالف مابعدالطبعيات جو هڪڙو نئون نمونو هيو. ڪانٽ وانگر هيگل يهوديت کي هر ان ڳالهہ جو مثال سمجهيو جيڪا مذهب سان غلط هئي. 1817ع ۾ "دي فينومينولاجي آف مائينڊ" (The Phenomenology of Mind) ۾ ان روح جي نظرئي کي بدلايو جيڪو روايتي معبود لاءِ دنيا جي جياپي جي سگهہ هيو. تاهم جيئن قبالا ۾ هيو، روح حقي روحانيت ۽ خود آگاهي ماڻڻ جي مقصد پٽاندڙ پابندي ۽ محصوري برداشت ڪرڻ لاءِ راضي هيو. وري جيئن قبالا ۾ هيو روح پنهنجي تشفي لاءِ

انسانن ۽ دنيا مٿان پاڙيندڙ هيو. هيگل ائين پراڻي توحيدي بصيرت بيان ڪئي هئي ـ عيسائيت ۽ اسلام جي پڻ مخصوص خاصيت ـ مطلب تہ خدا دنياوي حقيقت کان الڳ ڪونہ هيو يا ان جي پنهنجي دنيا ۾ هڪڙي اضافي اختياري، پر اٽتر نموني سان انسانذات سان ٻڌل هيو. بلڪ وانگر هيگل بہ انهي بصيرت کي منطقي طور بيان ڪيو انسانذات ۽ روح کي محدود ۽ لامحدود ڏسندي، هڪڙي اڪيلي سچ جا بہ اڌ جيڪي باهمي طور خودمختيار آهن ۽ خود احساسي جي ساڳي عمل ۾ مشغول آهن. هڪڙي اوپري ۽ غير ضروري قانون جي پابندي ڪرڻ ذريعي ڏورانهين معبود کي راضي رکڻ جي بجاءِ هيگل اصل ۾ پڌرو ڪيو تہ خدا اسان جي انساني وجود جي ترڪيب آهي. دراصل روح جي انساني روپ وارو هيگل جو نظريو جيڪو دنيا ۾ اوتار ۽ نفوذ ٿيڻ لاءِ پاڻ کي آشڪار ڪري ٿو انهن انساني روپ اختيار ڪرڻ وارين دينياتن سان گهڻي هڪجهڙائي رکي ٿو جيڪي ٽنهي توحيدي مذهبن ۾ پيدا ٿيون آهن.

بهرحال، هيگل روشن خيال ماٺهو هجڻ سان گڏ هڪڙو رومانوي شخص بہ هيو تنهن ڪري ان تصور کان وڌيڪ عقل کي اهميت ڏني. وري ان غير ارادي طور ماضي جي بصيرتن جو پڙاڏو ٻڌو. فيلسوفن وانگر ان عقل (منطق) ۽ فلسفي کي مذهب کان برتر سمجهيو جيڪو سوچ جي نمائنده طريقن ۾ بند ٿيل هيو. فيلسوفن وانگر وري هيگل مطلق هستي بابت پنهنجا انومان ڪنهن فرد جي ذهن جي ڪارڪردگي مان ڪڍيا، جنهن کي ان هڪڙي جدلياتي عمل ۾ قابو ٿيل بيان ڪيو. جنهن سموري عمل جو عڪس ٿي پيش ڪيو.

ان جو فلسفو آرٽر شوپنهائر (Artur Schopenhauer) کي بيهودي نموني ۾ رِجائي پئي لڳو جنهن، جڏهن 1819ع ۾ برلن ۾ هيگل ليڪچر ڏيڻ جي شروعات ڪئي تہ ان بہ ساڳي وقت ۾ هوڏ ڪندي پنهنجن ليڪچرن جو شيڊول ٺاهيو هيو جيڪو ان جي ڪتاب ”دي ورلڊ ائز وِل ائنڊ آئيڊيا“ جي ڇپجڻ جو سال بہ هيو. شوپنهائر جو خيال هيو تہ دنيا ۾ سرگرم ڪابہ مطلق هستي، ڪوبہ خدا، ڪوبہ روح موجود ڪونهي: زندهہ رهڻ جي ڇتي جبلي خواهش کان سواءِ ڪجهہ بہ ڪونهي. انهي مايوس ڪن نظرئي رومانوي تحريڪ جي اونداهن پهلوئن جو ڏيان ڇڪايو. بهرحال، ان مذهب جي مڙني بصيرتن کي نظرانداز ڪونہ ڪيو. شوپنهائر اهو خيال ظاهر ڪيو تہ هندومت ۽ ٻڌمت (۽ اهي عيسائي جن اقرار ڪيو هيو تہ هر شي خودنمائي هئي) وارا حقيقت جي مناسب خيال تي پهتا هيا جڏهن انهن اها دعوا ڪئي هئي تہ دنيا ۾ هر شي هڪڙو طلسم هئي. جيئن تہ اسان کي بچائڻ لاءِ ڪو خدا ڪونہ هيو تنهن ڪري فقط آرٽ، موسيقي، ۽ همدردي ۽ پرهيزگاري جو هڪڙو قاعدو اسان لاءِ سڪون جو هڪڙو ماڻ مهيا ڪري سگهي ٿو. شوپنهائر وٽ يهوديت ۽ اسلام تي غور ڪرڻ لاءِ وقت ڪونہ هيو ان جي خيال مطابق تاريخ ۾ انهن جو سادگي پسنداٺو ۽ ڏن تي ٻڌل هڪڙو بي مقصد منظر پيش ٿيل هيو. ان انهيءَ ۾ اڳ آگاهي جي اهليت کي ثابت ڪيو: اسان کي معلوم ٿيندو تہ اسان جي

پنهنجي صدي ۾ يهودين ۽ مسلمانن محسوس ڪيو آهي تہ ديدار الاهي وارو انهن جو پراڻو تاريخي نظريو ساڳي نموني ۾ جٽادار ڪونہ رهيو آهي. هاڻي اڪثر ماڻهو ان خدا سان جيڪو دنيا جو مالڪ آهي متفق ڪونہ ٿيندا. البت شوپنهائر جو ڇوٽڪاري وارو نظريو يهودي ۽ اسلامي سوچن سان گهڻو ويجهو هيو يعني اهو تہ خاص صلاحيت وارا ماڻهو پنهنجي لاءِ حتمي معنيٰ جو احساس پيدا ڪري سگهن ٿا. ان جي خدا جي مطلق حڪمراني بابت پروٽيسٽنٽ خيال سان ڪابہ هڪجهڙائي ڪونہ هئي، جنهن جو مطلب هيو تہ مرد ۽ عورتون پنهنجي ڇوٽڪاري لاءِ ڪجهہ نٽا ڪري سگهن پر مڪمل طور تي پاڻ کان الڳ هڪڙي بيروني معبود تي ڀاڙيندا هيا.

خدا بابت اهي پراڻا عقيدا اڻپورا ۽ نقص وارا قرار ڏئي آهستي آهستي ناپسند ڪيا ويا. ڊينمارڪ جي فلاسافر سورين ڪيرڪيگارڊ (Soren Kierkegaard)، 1813ع کان 1855ع، زور ڏئي چيو تہ پراڻا عقيدا ۽ مذهبي نظريا خدا جي ناقابل بيان حقيقت لاءِ هٽرادو شي ۽ پنهنجو پاڻ ۾ کوکلا ۽ بيڪار ٿي ويا هيا. سچو عيسائي مذهب دنيا کان ٻاهر هڪڙو ڇال هيو انهن دقيانوسي انساني عقيدن ۽ فرسوده روپن کان پريہ اڻجاتل دنيا منجهہ. بهرحال، ٻين هن دنيا ۾ هڪڙي عظيم متبادل جي گمان کي خارج ڪرڻ لاءِ انسانذات جون پاڙون پختيون ڪرڻ گهريون. جرمن فلاسافر لڊوگ اندريز فيوئربخ (Ludwig Andreas Feuerbach)، 1804ع کان 1872ع، پنهنجي 1841ع ۾ ڇپيل اثرائتي ڪتاب "دي اسينس آف ڪرسچئنٽي" ۾ بحث ڪري سمجهايو تہ خدا بس هڪڙو انساني ذهن جو اندازو هيو. خدا جي نظرئي اسان کي اسان جي انساني ڪمزوري جي ابتڙ هڪڙي ناممڪن ڪامليت جي مفروضي ذريعي اسان جي پنهنجي فطرت کان اوپرو بڻائي ڇڏيو هيو. انهي ڪري خدا لامحدود هيو. جڏهن تہ انسان محدود هيو. خدا قادر مطلق هيو ۽ انسان ڪمزور، خدا پاڪ ۽ انسان گناهگار. فيوئربخ مغربي روايت ۾ جاري هڪڙي اهم ڪمزوري تي آڱر کنئي هئي جنهن کي سدائين توحيد پرستي ۾ هڪڙي خطري طور ڏٺو ويو هيو. اهڙي قسم جي نسبت جيڪا خدا کي انساني رتبي کان ٻاهر ڌڪي ڇڏي ٿي اها ڪنهن باطل معبود جي تخليق جو سبب ٿي سگهي ٿي. ٻين روايتن انهي خطري سان منهن ڏيڻ لاءِ مختلف طريقا لڌا هيا پر بدقسمتي سان اهو سچ هيو تہ مغرب ۾ خدا جو نظريو وڌندي وڌندي خارجي وجود جي نسبت اختيار ڪري ويو هيو ۽ انساني فطرت جي هڪڙي انتهائي منفي خيال ۾ اضافو ڪيو هئائين. آگسٽين جي زماني کان وٺي مغرب ۾ خدا جي مذهب ۾ ڏوهہ ۽ گناهہ، آزمائش ۽ جدوجهد تي خاص ڌيان رهيو هيو جيڪا هڪڙي اوپري ڳالهہ هئي، مثال طور، يوناني روايت پسند دينيات لاءِ. ان ۾ ڪا عجب جي ڳالهہ ڪونهي تہ فيوئربخ يا آگسٽي ڪومٽي (Auguste Comte)، 1775ع کان 1857ع، جهڙن فلاسافرن، جن وٽ انسانذات لاءِ گهڻي مثبت سوچ هئي، انهي معبود کان جان ڇڏائڻ ٿي گهري جيڪو ماضي ۾ اعتقاد جي وڏي کوٽ جو سبب رهيو هيو.

دهريت کي سدائين خدا جي هڪڙي مروجہ خيال جي انڪار طور ڏٺو ويو هيو. يهودين ۽ عيسائين کي "ڪافر" سڏيو ويو هيو ڇوتہ انهن الوهيت بابت پا ڌان (بي دين) جي خيالن کان انڪار تي ڪيو توڙي جو انهن کي خدا ۾ ايمان هيو. اوڻويهين صدي جا نوان دهريا خدا جي باري ۾ ڪنهن ٻين گمانن جي مخالفت ڪرڻ جي بجاءِ مغرب ۾ مروجہ خدا جي مخصوص نظرئي خلاف زهر اوڳاڇي رهيا هيا. انهي ڪري ڪارل مارڪس، 1818ع کان 1885ع، مذهب کي "پيڙيل مخلوق جي آهہ.... ماڻهن لاءِ هڪڙو نشو جنهن انهي ڀوڳنا کي قابل برداشت تي بڻايو" طور ڏٺو.(16) توڙي جو ان تاريخ جي مسيحي نظرئي کي اختيار ڪيو جيڪو گهڻو تڻو يهودي عيسائي روايت تي ٻڌل هيو ان خدا کي غير واسطيدار ڇئي منهن موڙيو. جيئن تہ تاريخي عمل کان ٻاهر ڪوبہ مقصد، اهميت ۽ معنيٰ موجود ڪونہ هيا، خدا جو نظريو انسانن جي ڪا مدد نٿي ڪري سگهيو. دهريت، يعني خدا کان انڪار، پڻ وقت جو زيان هئي. تاهم "خدا" مارڪسي تنقيدنگاري ۾ تنقيد جو نشانو هيو. ڇوتہ اڪثر ڪري حڪومت طرفان ڪو سماجي نظام منظور ڪرڻ لاءِ خدا کي استعمال ڪيو ويندو هيو جنهن ۾ شاهوڪار ماڻهو پنهنجي محلات ۾ ويهندو هيو جڏهن تہ غريب ماڻهو ان جي دروازي تي پهرو ڏيندو هيو. بهرحال، اهو الزام سيني توحيدي مذهبن جي باري ۾ سچو ڪونہ هيو. جنهن خدا سماجي ناانصافي جي مذمت تي ڪئي، ان عاموس (Amos)، اسحاق عليهم السلام يا محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم کي خبردار ڪيو هوندو جن خدا جي نظرئي کي بلڪل مختلف مقصدن کي حاصل ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو هيو جيڪي مارڪسي خيال سان گهڻو ويجهو هيا.

ساڳي نموني خدا ۽ صحيفي جي لغوي سمجهاڻي گهڻن عيسائين جي ايمان کي ان زماني جي سائنسي ايجادن آڏو ڪمزور ڪري ڇڏيو. چارلس لايل (Charles Lyall)، 1830ع کان 1833ع، جي "پرنسيپلز آف جيالاجي" (Principles of Geology) جي عنوان سان ڇپيل مضمونن، جن ۾ ارضياتي زماني جي وسيع تناظر وارو نقشو چٽيل هيو ۽ چارلس ڊارون جو 1859ع ۾ ڇپيل "دي اوريجن آف دي اسپيسيز" جنهن ۾ ارتقائي مفروضا بيان ٿيل هيا، لڳا ٿي تہ ڪتاب پئدائش ۾ تخليق بابت بائيبلي خدا جي باري ۾ گهڻي قدر مغربي سمجهہ جو مرڪزي نقطو تي ويا هيا ۽ ماڻهن انهي حقيقت کان توجهہ هٽائي ڇڏيو هيو تہ بائيبلي ڪهاڻي جو ڪڏهن بہ ڪائنات جي طبعي اصليتن جو لغوي معنيٰ جي احوال وارو مقصد ڪونہ رهيو هيو. دراصل عدم مان تخليق وارو عقيدو گهڻي عرصي کان غيريقيني رهيو هيو ۽ يهوديت ۽ عيسائيت ۾ نسبتن دير سان داخل ٿيو هيو. اسلام ۾ الله طرفان دنيا جي تخليق هڪڙي نعمت سمجهي وئي آهي پر ان جي باري ۾ تفصيلي احوال ڪونہ ٿو ملي تہ اها ڪيئن وجود ۾ آئي. خدا بابت ٻين قرآني ذڪرن وانگر تخليق جو عقيدو بہ فقط هڪڙي "آڪاڻي" آهي، هڪڙي نشاني يا هڪڙي علامت. ٽنهي مذهبن ۾ وحدت پرستن تخليق کي هڪڙو روايتي قصو سمجهيو هيو. دنيا جي نهايت مثبت احساس ۾: اهو هڪڙو علامتي احوال هيو جنهن مردن ۽ عورتن کي هڪڙي مخصوص مذهبي رويي کي اپنائڻ ۾ مدد ڪئي. ڪجهہ يهودين ۽ مسلمانن تخليق واري

ڪهاڻي جي ڄاڻي واڻي تصوراتي تشريح قائم ڪئي هئي جيڪا بنيادي طور تي ڪنهن بہ لغوي لحاظ کان هٺيل هئي. پر مغرب ۾ اهو رجحان رهيو هيو تہ بائيبل کي هر معاملي جي تفصيل ۾ سچي سَنَد سمجهيو وڃي. گهڻا ماڻهو ڊرتي تي جيڪو ڪجهہ بہ وهي واپري ٿو ان لاءِ خدا کي لغوي طور ۽ طبعي طور ذميوار سمجهڻ لڳا هيا. بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن اسان پاڻ کي شيون ڏاهيندا آهيون يا ڳالهيون طئي ڪندا آهيون.

بهرحال، عيسائين جو هڪڙو قابل ذڪر تعداد بہ موجود هيو جنهن هڪدم ڏٺو تہ ڊارون جون کوجنائون ڪنهن بہ طريقي سان خدا جي نظرئي لاءِ هاڃيڪار ڪونہ آهن. گهڻي قدر عيسائيت ارتقائي نظرئي کي موافق بڻائڻ جي اهل ٿي وئي آهي، ۽ يهودي ۽ مسلمان ڪڏهن بہ زندگيءَ جي اصليتن بابت نين سائنسي کوجنائن ڪري سنجيدگي سان پريشان ڪونہ ٿيا آهن: عام ڳالهہ ڪجي تہ خدا بابت انهن جون ڳڻتيون هڪڙي بلڪل مختلف ذريعي مان اپرن ٿيون. جنهن جي اسان کي اڳتي خبر پوندي. بهرحال، اهو سچ آهي تہ جيئن مغربي سيڪيولرزم پکڙي آهي ان اڻٽر نموني ۾ بين مذهبن جي ماڻهن کي متاثر ڪيو آهي. خدا بابت لفظ پرستي وارو خيال اڄا تائين حاوي آهي ۽ مغربي دنيا ۾ سيني عقيدن جا اڪثر ماڻهو ان کي سچ سمجهن ٿا تہ جديد ڪائناتي علم خدا جي نظرئي کي ڪاپاري ڌڪ هنيو آهي.

تاريخ ۾ ماڻهن سدائين خدا جي نظرئي کي ان وقت رد ڪيو آهي جڏهن انهن محسوس ڪيو آهي تہ اهو انهن لاءِ ڪارائتو ڪونهي. ڪڏهن ڪڏهن انهي ڳالهہ پرتشدد حملي جو روپ ڌاريو آهي، مطلب جڏهن قديم اسرائيلين ڪنعان وارن جي مقبرن کي ڊاهي پٽ ڪيو هيو يا نبين سڳورن جڏهن پنهنجن پاڙيسري بت پرستن جي ديوتائن خلاف سخت رويو اختيار ڪيو هيو. 1882ع ۾ فريڊرڪ نتشي بہ جڏهن اعلان ڪيو هيو تہ خدا عدم موجود ٿي چڪو آهي تہ ساڳيون پرتشدد ڪارروايون شروع ٿي ويون هيون. ان انهي دهشتناڪ واقعي کي هڪڙي چريئي ماڻهو جي آکاڻي ۾ بيان ڪيو جيڪو هڪڙي ڏينهن صبح جو مارڪيٽ ۾ دانهون ڪري هيڏي هوڏي ڊوڙي رهيو هيو. "مان خدا کي ڳوليان ٿو! مان خدا کي ڳوليان ٿو!" جڏهن پرسان بيٺل مغرور تماشائين ان کان پڇيو تہ اهو ڇا ٿو سمجهي تہ خدا ڪيڏانهن ويو آهي؟ چريو ماڻهو انهن کي گهوري ڏسڻ لڳو. "خدا ڪيڏانهن ويو آهي؟" ان دانهن ڪئي. "مان ٿو توهان کي ٻڌايان. اسان ان کي ماري ڇڏيو. توهان ۽ مون! اسان سيئي ان جا قاتل آهيون!" هڪڙي ناقابل تصور پر اڻموٽ واقعي انسانذات جا ترا ڪڍي ڇڏيا هيا. پيرن هيٺان ڌرتي نڪري وئي ۽ ان کي بي راهہ ڪائنات ۾ پٽڪندو ڇڏي ڏنائين. هر اها شي جنهن اڳ ۾ انسانذات کي واٽ جو احساس ڏنو هيو گم ٿي وئي هئي. خدا جي عدم موجودگي واري سوچ بي مثال مايوسي ۽ خوف ڏانهن ڌڪي ڇڏيو. چريئي ماڻهو پنهنجي ذهني پيڙا ۾ دانهن ڪئي. "ڇا اڃا ڪو عروج ۽ زوال آهي؟ ڇا اسان دربدر ڪونہ آهيون، ڄڻ ڪنهن لامحدود نيستي مان گذرندا هجون؟"(17)

نتشي تسليم ڪيو هيو تہ مغرب جي ضمير ۾ هڪڙي بنيادي تبديلي اچي وئي هئي جيڪا، جنهن ڪي اڪثر ماڻهو "خدا" چوندا هيا ان ڪي ميڇڻ گهٽو ڏکيو بڻائي ڇڏيندي. نہ رڳو اسان جي سائنس تخليق جي لغوي سمجهاڻي جهڙن گمانن ڪي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هيو پر اسان جي وڌي ذات ۾ صلاحيت بہ الوهي نگهبان جي نظرئي ڪي ناقابل قبول بڻائي ڇڏيو. ماڻهن محسوس ڪيو تہ اهي هڪڙي نئين صبح جو مشاهدو ڪري رهيا هيا. نتشي جي چرئي ماڻهو اصرار ڪيو تہ خدا جي عدم موجودگي انساني تاريخ جو وڌيڪ اعليٰ ۽ وڌيڪ نئون مرحلو آڻيندي. پنهنجي ديوهتياري جي شايان شان ٿيڻ لاءِ انسانن ڪي پنهنجو پاڻ ديوتا ٿيڻو پوندو. 1883ع ۾ ڇپيل پنهنجي مقالي "دَس اسپوڪ زاراسترا" ۾ نتشي هڪڙي عظيم انسان (سپرمئن) جي ڄمڻ جو اعلان ڪيو جيڪو خدا جي جاءِ والاريندو. نئون روشن خيال ماڻهو پراڻن عيسائي اقدارن خلاف جنگ جو اعلان ڪندو. فسادي لڏي جي ريتن رسمن ڪي لتاڙيندو ۽ هڪڙي نئين ۽ طاقتور انساني لڏي جي آمد جو پيغام ڏيندو جنهن ۾ محبت ۽ همدردي جي ڪمزور عيسائي گڻن مان هڪ بہ ڪونہ هوندو. ان وري ڄمڻ ۽ مسلسل ورجاء واري پراڻي ڏندڪٿا ڏانهن پڻ ڌيان ڇڪايو جيڪا ٻڌمت جهڙن مذهبن ۾ ملي ٿي. هاڻي جيئن تہ خدا عدم موجود ٿي چڪو هيو، هي دنيا هڪڙي اعليٰ حيثيت ۾ ان جي جاءِ والاريندي. جيڪو بہ وڃي ٿو ۽ واپس اچي ٿو. جيڪو بہ مري ٿو ۽ پيهر ٽڙي ٿو. جيڪو بہ ٽٽي ٿو اهو پيهر نئين سر جڙي ٿو. اسان جي دنيا جو الوهي ۽ ابدي حيثيت ۾ احترام ٿي سگهندو اهي نسبتون جيڪي ڪڏهن فقط ڏورانهين ۽ ماورائي خدا لاءِ لاڳو ٿيل هيون.

نتشي تعليم ڏني تہ عيسائي خدا ويچارو غيرمنطقي ۽ "زندگي خلاف هڪڙو ڏوهہ" هيو.(18) ان ماڻهن ڪي پنهنجن جسمن، پنهنجن جذبن ۽ پنهنجي جنسيت جو احساس ڪرڻ لاءِ همٿايو هيو ۽ همدردي جي هڪڙي ڪشمڪش ڪندڙ اخلاق ڪي ترقي وٺرائي هئي. جنهن اسان ڪي ڪمزور ڪري ڇڏيو هيو. ڪوبہ حتمي مطلب يا اهميت ڪونہ هئي ۽ انسانن ڪي خدا لاءِ خطا بخش ڪرڻ جو متبادل اچڻ سان ڪو سروڪار ڪونہ هيو. وري، اهو چئي سگهجي ٿو تہ مغربي خدا انهي تنقيد آڏو ڪمزور هيو. خدا ڪي زندگي ڪان انڪاري رياضت جي طريقن سان ماڻهن ڪي پنهنجي انسانيت ڪان ۽ جنسي جذبي ڪان ويڳاڻو بڻائڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو. ان ڪي هتي دنياوي زندگيءَ جو متبادل ۽ هر مرض جي سولي دوا بنايو ويو هيو.

سگمنڊ فريوڊ، 1856ع ڪان 1939ع، خدا ۾ ايمان ڪي يقيني طور هڪڙو خيالي طلسم سمجهيو جنهن ڪي سياڻا مرد ۽ عورتون ڌيان ۾ نتا آڻين. خدا جو نظريو هڪڙو ڪوڙ ڪونہ هيو پر لاشعور جو خاڪو هيو جنهن ڪي نفسياتي طور تي سمجهڻ لائق بنائڻ جي ضرورت هئي. شخصي خدا هڪڙي احترام لائق بزرگ شخصيت ڪان وڌيڪ ڪجهہ نہ هيو. اهڙي طاقتور معبود جي خواهش هڪڙي وڌي قوت واري محافظ بزرگ جي اڪير مان اُڀري، انصاف ۽ حق لاءِ ۽ زندگي جي ڪار وهنوار ڪي هميشہ لاءِ ڊنگ وارو بنائڻ لاءِ.

خدا بس انهن خواهشن جو ذهني عڪس آهي. مجبوري ۽ بي وسي جي هڪڙي دائمي احساس منجهان ۽ خوف جو اظهار ڪندي انسانن طرفان پوڄيو ويندڙ. مذهب انساني نسل جي ٻالڪپڻي سان واسطو رکي ٿو. ٻارپڻي کان بلوغت ڏانهن تبديلي ۾ اهو هڪڙو ضروري مرحلو رهيو هيو. ان اخلاقي قدرن کي ترقي ونرائي هئي جيڪي سماج لاءِ لازمي هيا. بهرحال، هاڻي جڏهن انساني لڏو بالغ نظر ٿي ويو هيو ته ان تي ڌيان نه ڏرڻو هيو. سائنس، نئون لاگوس (Logos). خدا جي جاءِ والاري سگهندي. اها اخلاقيات جي لاءِ هڪڙو نئون بنياد مهيا ڪري سگهندي ۽ اسان جي پنهنجن خوفن ۽ انديشن سان منهن ڏيڻ ۾ مدد ڪندي. فريوڊ سائنس ۾ پنهنجي يقين بابت پڪو هيو. جيڪو پنهنجي اثرائتي سگهه ۾ گهٽو ڪري مذهبي لڳو ٿي: "نه. اسان جي سائنس ڪو طلسم يا نظر جو ڏوڪو ڪونهي! طلسم چوڻ ائين سمجهڻ برابر ٿيندو ته سائنس اسان کي جيڪا شي نه ڏئي سگهندي اها اسان ڪنهن ٻئي هنڌان وٺي سگهنداسين."(19)

خدا جي نظرئي بابت فريوڊ جي خيال سان سڀئي ماهر نفسيات متفق ڪونه هيا. الفريڊ ايڊلر. 1870ع کان 1937ع. انهيءَ ڳالهه جو اعتراف ڪيو ته خدا هڪڙو اندازو آهي پر اهو تسليم ڪيائين ته اهو انسانذات لاءِ ڪارائتو رهيو هيو. اهو افضليت جي هڪڙي ڏاڍي سٺي ۽ اثرائتي علامت رهندو پئي آيو هيو. سي.جي جُنگ (C.G.Jung). 1875ع کان 1961ع. وارو خدا صوفين وارو ساڳيو خدا هيو. هڪڙو خيالي سچ، هر فرد طرفان موضوعي طور تجربو ٿيندڙ. هڪڙي آمهون سامهون انٽرويو ۾ جڏهن جان فريمن (John Freeman) جُنگ کان پڇيو ته ڇا اهو خدا ۾ يقين رکي ٿو ته جُنگ معنيٰ خيز انداز ۾ جواب ڏنو: "مون کي يقين ڪرڻ جي ضرورت ڪونهي. مان ڄاڻان ٿو!" جُنگ جو مستقل يقين ظاهر ڪري ٿو ته هڪڙو موضوعي خدا، ذات جي گهراين ۾ وجود جي بنياد سان باطني طريقي سڃاتل، تحليل نفسي واري سائنس مطابق دائمي ٿي سگهي ٿو.

ٻين اڪثر مغربي ماڻهن وانگر، فريوڊ انهي موضوعي ۽ نظر نه ايندڙ خدا کان بيخبر لڳو ٿي. ان هوندي به ان هڪڙو درست ۽ گهرو نقطو قائم ڪيو. جڏهن ان زور ڏنو ته مذهب کي ترڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ هڪڙو خطرناڪ عمل ٿيندو. ماڻهو لازمي طور انهن جي پنهنجي خوشحالي ۾ خدا کي ڀلجي ويندا، انهن جي ذهني طور تيار هجڻ کان اڳ انهن کي سيڪيولرزم يا دهريت ڏانهن ڌڪڻ هڪڙي هاڃيڪار انڪار ۽ دٻائي رکڻ جو سبب ٿي ويندو. اسان ڏٺو آهي ته مجيل عقيدن تي حملو "ٻين" کان اسان جي پنهنجي خوف جي اندازي ۽ ڪنهن لڪل انديشي منجهان ظاهر ٿيندو آهي. ڪجهه دهرين جن خدا کي ترڪ ڪرڻ تي گهريو ان ڳالهه يقيني طور ذهني ڇڪتاڻ جون علامتون ٿي ڏيکاريون. ائين هڪڙي همدرد اخلاقي ضابطي جي وڪالت ڪرڻ باوجود شوپنهائر انسانن سان مقابلو ڪري ڪونه سگهيو ۽ هڪڙو تنهائي پسند ماڻهو ٿي ويو. نتشي هڪڙو خدا ترس ۽ ويڳاڻو ماڻهو هيو صحت خراب رهندي هيس، اهو پنهنجي مثالي انسان کان گهڻو مختلف هيو. آخرڪار اهو چريو ٿي ويو. ان خدا کي

خوشي سان ترڪ ڪونہ ڪيو جيئن ان جي لکت جي ڪيفيت اسان کي سوچڻ لاءِ هرڪائيندي، هڪڙي نظم ۾ گهٽي خوف، ڏکئي ۽ پنهنجي اندر ۾ وٺ کائڻ کان پوءِ زاراسترا جي واتان خدا کي موٽڻ لاءِ ٻاڏائي ٿو:

"نہ! واپس اچ، پنهنجن مڙني عذابن سان! او، واپس اچ مڙني هيڪلاين جي آخر تائين! منهنجن لڙڪن جون سموريون ناليون تنهنجي لاءِ وهن ٿيون! ۽ منهنجي دل جي آخري لاٽ تنهنجي لاءِ ٻري ٿي! او، واپس اچ، منهنجا اڻ ڄاتل خدا! منهنجي پيڙا(درد)! منهنجي آخري خوشي."[20]

هيگل وانگر نٽشي جي نظرين کي جرمن جي پوءِ اچڻ وارن نسلن قومي سوشلزم جي پاليسين کي درست قرار ڏيڻ لاءِ استعمال ڪيو.

مغرب ۾ خدا سدائين هڪڙي جدوجهد ٿي ويو هيو. ان جي عدم موجودگي کي پڻ دباءُ، هيڪلائي ۽ اداسي جي نتيجي طور ڏٺو ويو. ائين شڪ جي وڏي وڪٽوريائي نظم "ان ميموريم" ۾ الفريڊ لارڊ ٽينيسن ڳاڙهي چنبي ۽ ڇهنب واري هڪڙي بي مقصد ۽ رواجي فطرت جي خيال کان ڊپ ۾ وڪوڙجي ويو. "دي اوريجن آف دي اسپيسيز" جي ڇپجڻ کان نو سال اڳ 1850ع ۾ ڇپيل اهو نظم ڏيکاري ٿو تہ ٽينيسن (Tennyson) اڳيئي پنهنجي يقين (ايمان) کي پور پور ٿيندي محسوس ڪيو هيو ۽ پاڻ کي هن ڏاڪي تائين هيٺ آندائين:

"هڪڙو معصوم ٻار رات جي وقت روئي رڙي ٿو، هڪڙو ٻارڙو روشني لاءِ رڙيون ڪري ٿو ۽ روئڻ رڙڻ کان سواءِ ان کي ڪا ٻولي ڪونہ ٿي اچي."[21]

ميٿيو آرنلڊ "ڊوور بيچ" (Dover Beach) ۾ يقين جي سمنڊ کان ڪنور منهن موڙ تي افسوس جو اظهار ڪيو هيو جنهن انسانذات کي هڪڙي چٽي اونداهي ۾ پٽڪندو ڇڏي ڏنو هيو. قدامت پسند دنيا ۾ شڪ ۽ هراس پڪڙجي ويا هيا، توڙي جو خدا کان انڪار مغربي شڪ جو صحيح خدوخال اختيار ڪونہ ڪيو هيو پر گهڻو تڻو حتمي مطلب جي انڪار جي نوعيت ۾ هيو. فيوڊر دوستووسڪي، جنهن جي 1880ع ۾ ڇپيل ناول "دي برادرس ڪرامازوف" کي خدا جي عدم موجودگي بيان ڪندي سمجهي سگهجي ٿو، جنهن ۾ ان مارچ 1854ع ۾ پنهنجي هڪڙي دوست ڏانهن لکيل خط ۾ ايمان ۽ عقيدي جي وچ ۾ پنهنجي ذهني ڪشمڪش کي لفظن جو روپ ڏنو:

"مان پنهنجو پاڻ مٿان زماني جي هڪڙي ٻار وانگر ڏسان ٿو، هڪڙو شڪ ۽ بي اعتقادي وارو ٻار. اهو ممڪن آهي، ايتري حد تائين جو مان يقين سان ڄاڻان ٿو تہ مان پنهنجي مرڻ وقت تائين ائين رهندس. يقين ڪرڻ جي سڌ سان مان اذيتن مان گذرندو رهيو آهيان. دراصل هاڻي بہ ان حالت ۾ آهيان، جيترو وڌيڪ معقول عقلي ڏکيائون رستي ۾ اچي بيهن تہ اڪير اچا وڌيڪ شرير ٿي وڃي ٿي."[22]

ساڳي طرح ان جو ناول ڀنن جذبن وارو آهي. اِون (Ivon) جنهن کي ٻين ڪردارن ذريعي هڪڙي دهرئي طور ڏيکاريو ويو آهي، صاف صاف چئي ٿو تہ اهو خدا ۾ يقين رکي ٿو. تاهم اهو ان خدا کي قابل قبول نٿو سمجهي، ڇوتہ اهو زندگي جي الميي لاءِ حتمي مطلب ڀڏائڻ ۾ ناڪام وڃي ٿو. اِون ارتقا جي نظرئي ڪري پريشان ڪونهي پر تاريخ ۾ انسانذات جي ڀوڳنا کان پريشان آهي: هڪڙي ڀار جو موت بہ مذهبي نقشو ڇٽڻ لاءِ اداڱي جي تمام وڏي قيمت آهي، تہ سڀ ڪجهہ ٺيڪ ٿي ويندو. اسان اڳتي هلي هن باب ۾ ڏسنداسين تہ يهودي ساڳي گمان يا نتيجي تي پهتا هيا. ٻئي پاسي سڻي اخلاق وارو الوشا (Aloysha) آهي جيڪو اقرار ڪري ٿو تہ اهو خدا ۾ يقين نٿو رکي. اهڙو اقرار جيڪو ان جي غفلت مان ڦاٽ ڪائيندي لڳي ٿو ان جي لاشعور جي ڪنهن نامعلوم ڪنڊ مان فرار ٿيندي. غفلت جو بہ رخو ۽ مبهم احساس ويهين صدي جي ادب کي متاثر ڪندو رهيو آهي. ان جي ويران تصوراتي خاڪي سان ۽ انسانذات جي هڪڙي خدا جي لاءِ انتظار ڪندي جيڪو ڪڏهن بہ ڪونہ ٿو اچي.

اسلامي دنيا ۾ بہ ساڳي بيچيني ۽ هلچل موجود هئي، توڙي جو اها بلڪل هڪڙي مختلف ذريعي مان پکڙي هئي. اوڻويهين عيسوي صدي جي آخر تائين يورپ جو سماجي ترقي جو مٿانهون درجو حاصل ڪرڻ وارو مقصد چڱي حيثيت اختيار ڪري چڪو هيو. فرينچن 1830ع ۾ الجيريا تي قبضو ڪري ورتو ۽ 1839ع ۾ برطانيہ عدن کي بينڪيت بڻايو. ان دوران انهن 1881ع ۾ تيونس، 1882ع ۾ مصر، 1898ع ۾ سوڊان ۽ 1912ع ۾ لبيا ۽ مراڪش کي قبضي ۾ آندو. برطانيہ ۽ فرانس مشرق وسطيٰ کي پنهنجي وچ ۾ رکوال ۽ ڳيجهو بڻايو. انهي بينڪي منصوبي فقط باضابطہ طور مغربائڻ جو وڏيڪ خاموش عمل قائم ڪيو ڇوتہ يورپي اوڻويهين عيسوي صدي دوران جديدڪاري جي نالي ۾ هڪڙي ثقافتي ۽ اقتصادي بالادستي قائم ڪري رهيا هيا. فني مهارتن وارو يورپ هڪڙي اڳواڻ طاقت ٿي ويو هيو ۽ دنيا تي ڇائنجي رهيو هيو. ترڪي ۽ مشرق وسطيٰ ۾ واپاري اڏا ۽ سفارتڪاري آفيسون قائم ٿي ويون هيون جن اصلي مغربي حڪومت اچڻ کان گهڻو اڳ ئي انهن معاشرن جي واپاري ڍانچي کي تباهہ ڪري ڇڏيو هيو. اهو بينڪيت جو مڪمل طور هڪڙو نئون قسم هيو. جڏهن مغلن هندوستان فتح ڪيو هيو تہ هندوآبادي پنهنجي ثقافت ۾ گهڻن ئي اسلامي ڳالهين کي شامل ڪيو هيو پر آخرڪار ڏيهي ثقافت اصلي حالت ۾ اچي وئي هئي. نئين بينڪي نظام بجگيري وارو معاشرو قائم ڪندي محڪوم قومن جي زندگين کي مستقل طور تبديل ڪري ڇڏيو.

بينڪيت بڻايل علائقن لاءِ ان ڳالهہ سان پڄڻ ناممڪن هيو. پراڻن دستورن کي گهڻو تباهہ ڪيو ويو هيو ۽ اسلامي معاشرو خود ٻن طبقن منجهہ ورهائجي ويو هيو هڪڙا اهي جيڪي "مغربي" ٿي ويا هيا ۽ باقي ٻيا. ڪجهہ مسلمانن پاڻ بابت يورپين طرفان "مشرقي" هجڻ وارو ڪاٺو قبولي ورتو هيو. هندن ۽ چينين سان بنا فرق ڪرڻ جي گڏايل. ڪجهہ (ڪن) پنهنجن وڏيڪ روايتي هم وطنن کي حقارت سان ڏٺو. ايران

۾ شاهہ ناصرالدين (1848ع کان 1896ع) زور ڏئي چيوتہ اهو پنهنجي رعيت کي حقير ٿو سمجهي. پنهنجي سڃاڻپ ۽ استحڪام سان جيڪا تهذيب قائم ٿي وئي هئي اها آهستي آهستي بجگير رياستن جي هڪڙي اتحاد منجهہ تبديل ٿي رهي هئي، جيڪي هڪڙي اوپري دنيا جون اڻپورا نقل هيون. ايجاد يورپ ۽ آمريڪا ۾ جديد بڻائڻ جي عمل جو جوهر ٿي ويو هيو: اهو نقل ذريعي حاصل ٿي سگهڻ جوڪونہ هيو. اڄوڪي دور ۾ ماهرِ انسانيات جيڪي جديد ملڪن ۽ عرب دنيا ۾ قاهره جهڙن شهرن جو جائزو وٺن ٿا، اهي ڏيان ڇڪائين ٿاتہ شهر جي اڏاوت جو نمونو ۽ نقشو ترقي جي بجاءِ تسلط جو عڪس پيش ڪن ٿا.(23)

پنهنجي باري ۾ يورپين جو اهو خيال هيو تہ انهن جي ثقافت نہ رڳو موجوده زماني ۾ اعليٰ ۽ برتر هئي پر سدائين ترقي جي اڳين قطار ۾ رهي آهي. انهن اڪثر ڪري دنيا جي تاريخ بابت وڏي اڻڄاڻائي جو مظاهرو ڪيو. هندوستانين، مصرين ۽ شامين کي پنهنجي فائديٰ لاءِ مغربي ٿيڻو پيو هيو. 1883ع کان 1907ع تائين مصر جي ڪائونسل جنرل لارڊ ڪرومر (Lord Cromer) بينڪيتي رويي کي هئين بيان ڪيو هيو:

> ”هڪڙي دفعي سر الفريد لائل (Sir Alfred Lyall) مونکي چيو: مشرقي ذهن لاءِ دُرستگي ناموافق آهي هر انگريز هندوستاني (اينگلو انڊين) کي اهو قول سدائين ياد رهڻ گهرجي. دُرستگيءَ جي کوٽ جيڪا آسانيءَ سان ڪوڙ منجهہ بگڙجي وڃي ٿي، حقيقت ۾ مشرقي ذهن جي مخصوص سڃاڻپ آهي.
>
> يورپي ماڻهو گهڻو دليل باز آهي؛ حقيقت جي باري ۾ ان جا بيان مونجهاري کان خالي آهن؛ اهو هڪڙو فطري منطقي آهي توڙي جو ان منطق جي تعليم حاصل نہ ڪئي هجي؛ اهو فطرتاً شڪي ماڻهو آهي ۽ ڪنهن بہ ڳالهہ جي حقيقت مڃڻ کان اڳ ثبوت گهرندڙ آهي؛ ان جي عقلي صلاحيت هڪڙي مشيني پرزي وانگر ڪم ڪري ٿي. ٻئي طرف مشرقي ماڻهوءَ جو ذهن ان جي لياقتن وانگر يڪسانيت ۾ نالو ڪمائي ٿو. ان جو استدلال نهايت بي قاعدي نموني وارو آهي. توڙي جو قديم عربن کي ڪنهن حد تائين منطقي مناظرن جي علم جي اعليٰ صلاحيت حاصل هئي، انهن جو اولاد منطقي اهليت ۾ نمايان طور تي وانجهو آهي. اهي اڪثر ڪري ڪنهن بہ سادي لکت يا مفروضي مان جنهن کي سچ قبوليندا هجن نهايت واضح نتيجا ڪڍي بيان ڪرڻ جي اهل ڪونہ هوندا آهن.“(24)

هڪڙو وڏو مسئلو جنهن تي غالب ٿيڻو هيو اهو اسلام هيو. صليبي لڙاين جي دور ۾ عيسائي دنيا ۾ الله جي رسول حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم ۽ ان جي دين جو منفي تصور اُڀريو هيو ۽ يورپ جي سامي مخالفت سان گڏ قائم رهيو هيو. نوآبادياتي

(بينڪي) عرصي دوران اسلام کي هڪڙي تقدير پرست مذهب طور ڏٺو ويو هيو جيڪو ترقي جي سخت خلاف هيو. مثال طور لارڊ ڪرومر مصري سماج سڌارڪ محمد عبدالله جي ڪوشش جي قدر کي گهٽائڻ لاءِ اهو چئي گلا ڪئي ته "اسلام" لاءِ پنهنجو پاڻ ۾ سڌارو آڻڻ ناممڪن هيو.

مسلمانن وٽ روايتي طريقي ۾ خدا بابت پنهنجي چاڻ کي ترقي وٺرائڻ لاءِ وقت ڪونه هيو. اهي مغرب سان مقابلو ڪرڻ جي جدوجهد ۾ مصروف هيا. ڪن مغربي سيڪيولرزم کي مسئلي جو حل ٿي سمجهيو پر جيڪا ڳالهه يورپ ۾ مثبت ۽ قوت بخش هئي اها اسلامي دنيا ۾ فقط اوپري ۽ ڌاري ٿي سمجهي وئي، ڇو ته اها پنهنجي زماني ۾ انهن جي پنهنجين روايتن منجهان فطري طور ڪونه اُڀري هئي. مغرب ۾ خدا کي اوپرائپ جي آواز طور ڏٺو ٿي ويو جڏهن ته اسلامي دنيا ۾ اهو بينڪي عمل هيو. پنهنجي ثقافت جي بنيادن کان ڪٽجڻ ڪري ماڻهن پاڻ کي گهبرايل ۽ گم ٿيل محسوس ٿي ڪيو. ڪجهه مسلمان سڌارڪن (مصلحن) اسلام کي زبردستي ننڍي ڪردار تائين مرتبو گهٽائڻ ذريعي ترقي جي ڪارڻ تڪڙ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. پر انهن جي اُميد پٽاندڙ نتيجا ڪونه نڪتا. ترڪي جي نئين قومي رياست ۾، جيڪا 1917ع ۾ عثماني سلطنت جي شڪست کان پوءِ قائم ٿي هئي، مصطفيٰ ڪمال (1881ع کان 1938ع) جيڪو پوءِ ڪمال اتاترڪ جي نالي سان مشهور ٿيو پنهنجي ملڪ کي مغربي قوم ۾ بدلائڻ جي ڪوشش ڪئي: ان اسلام جي سرڪاري حيثيت ختم ڪئي ۽ مذهب کي خالص طور ذاتي ۽ نجي معاملو قرار ڏنائين. صوفي مسلڪ رد ڪيا ويا ۽ پردي پنيان هليا ويا، مدرسا بند ڪيا ويا ۽ سرڪاري طور عالمن جي سکيا ختم ٿي وئي. ماڻهن کي سيڪيولر بڻائڻ واري پاليسي ترڪي ٽوپي جي استعمال تي پابندي سان نشانبر ٿي جنهن مذهبي طبقن جي ڏيک ويک کي گهٽائي ڇڏيو ۽ اهو عمل ماڻهن کي زبردستي مغربي ڪپڙا پارائڻ لاءِ هڪڙي نفسياتي ڪوشش هئي: ترڪي ٽوپي پائڻ جي بجاءِ مٿي تي ٽوپلو رکڻ پاڻ کي يورپي بڻائڻ جو مطلب ٿي ويو. ايران جي شهنشاهه رضا خان (1925ع کان 1941ع) پڻ اتاترڪ جي واڪاڻ ڪئي ۽ ساڳي پاليسي لاءِ ڪوشش ورتائين: برقعي تي پابندي لڳائي وئي ۽ مولوين کي ڏاڙهيون ڪوڙائڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو ۽ روايتي پٽڪو بڌڻ جي بجاءِ فرينچ ٽوپي پائڻ لاءِ زور ڪيو ويو. امامن سڳورن جي احترام ۾ روايتي ڏهاڙا ملهائڻ ۽ امام حسين عليه السلام جي شهادت جي غم ۾ ماتم ڪرڻ کان منع ڪئي وئي.

فرائيڊ سوچ سمجهه سان ڏٺو هيو ته مذهب کان زبردستي روڪڻ فقط تباهه ڪن عمل ٿي سگهندو. جنسي عمل وانگر مذهب به انساني ضرورت آهي جيڪو زندگي کي هر موڙ تي متاثر ڪري ٿو جيڪڏهن ان کي دٻايو وڃي ته نتيجا اهڙا ئي اشتعال وارا ٿي ويندا جيئن ڪنهن سخت جنسي روڪٿام ڪري ٿيندو آهي. مسلمانن نئين ترڪي ۽ ايران کي شڪ واري احساس ۽ ڇڪ سان ڏٺو ٿي. ايران ۾ اڳيئي مروجه روايت موجود

هئي جنهن ذريعي مولوين (عالمن) عوام جي حمايت ۾ شهنشاهه جي مخالفت ڪئي. انهن ڪڏهن ڪڏهن غيرمعمولي ڪاميابي حاصل ڪئي. 1872ع ۾ جڏهن شهنشاهه تماڪ جي پيداوار، وڪري ۽ ملڪ کان ٻاهر روانگي جي ڪاروبار ۾ هڪ هٽي لاءِ برطانيه کي اجازت ڏني جنهن سبب ايراني مصنوعات جي واپار کي ڪاپاري ڌڪ لڳو ته ملن فتوا جاري ڪري ايراني ماڻهن کي تماڪ ڇڪڻ کان منع ڪئي. شهنشاهه برطانيه کي ڏنل رعايت واپس وٺڻ تي مجبور ٿي ويو. قم جو مقدس شهر آمراڻي روش جو ۽ آهستي آهستي تهران ۾ موجود سخت گير حڪومت جو متبادل ٿي ويو. مذهب کي دٻائي رکڻ وارو عمل بنياد پرستي کي جنم ڏئي سگهي ٿو. بلڪل ائين جيئن خدا تي اڻپوري ايمان ڪري خدا کان بيزاري جو نتيجو ٿي سگهي ٿو. ترڪي ۾ ديني مدرسن جي بند ٿيڻ ڪري اڻتر نموني ۾ عالمن سڳورن جي اختيار کي زوال اچي ويو. انهيءَ جو نتيجو اهو ظاهر ٿيو ته اسلام ۾ وڌيڪ تعليم يافته، سنجيده ۽ ذميوار فرد ڪمزور ٿي ويا جڏهن ته ڳجهي صوفي ازم جا وڌيڪ غير مناسب ڍنگ ئي فقط باقي بچيل مذهب جا طريقا هيا.

ٻيا سڌارڪ (مصلح) انهي ڳالهه جا قائل هيا ته زور زبردستي سان روڪتام مسئلن جو حل ڪونهي. اسلام سدائين ٻين تهذيبن سان لهه وچڙ ڪري شاهوڪار ٿيو هيو. انهن کي يقين هيو ته سندن معاشري جي پائيدار ۽ پختي سڌاري لاءِ مذهب لازم هيو. گهڻو ڪجهه موجود هيو جنهن کي تبديلي جي ضرورت هئي؛ ٽوهَم پرستي ۽ جهالت وڌي ويا هيا. تاهم اسلام ماڻهن جي سنجيده سمجهه ۽ سوچ پيدا ڪرڻ ۾ پڻ مدد ڪئي هئي: جيڪڏهن اخلاقي بگاڙ جي اجازت ڏني وئي ته سڄي دنيا ۾ مسلمانن جي روحاني آسودگي پڻ متاثر ٿي ويندي. اصلاح پسند مسلمان مغرب جا دشمن ڪونه هيا. گهڻن ته مغرب جي مساوات، آزادي ۽ ڀائيچاري وارن خيالن کي پسنديده سمجهيو ڇوته اسلام يهودي - عيسائي اقدارن سان سهمت هيو جيڪي يورپ ۽ آمريڪا ۾ گهڻي اهم اثر وارا هيا. مغربي معاشري جي جديد ٿيڻ واري ماحول ڪن معاملن ۾ هڪڙي نئين قسم جي مساوات پيدا ڪئي ۽ سڌارڪ (مصلح) پنهنجن ماڻهن کي ٻڌائيندا هيا ته مسلمانن جي مقابلي ۾ اهيَ عيسائي وڌيڪ سٺي اسلامي زندگي گذاريندڙ لڳن ٿا. يورپ سان انهي نئين طريقي ۾ آمهون سامهون اچڻ وقت گهڻو وڏو جوش خروش ۽ جذبو موجود هيا. شاهوڪار مسلمان يورپ ۾ تعليم حاصل ڪندا هيا، اتان جي فلاسافي کي قبوليندا هيا، ادب ۽ خيالن کي اپنائيندا هيا ۽ پنهنجي وطن ۾ موٽي اچي جيڪو ڪجهه سکيو هوندو هئائون ان بابت ماڻهن سان ويچار ونڊيندا هيا. ويهين عيسوي صدي جي آغاز سان ئي گهڻو ڪري هر ڪو مسلمان ڏاهو مغرب جو پرجوش مداح پڻ هيو.

سماج سڌارڪن کي عقلي ڪٽرپڻو هيو ۽ پوءِ به اهي اسلامي تَصَوَف جي ڪنهن طريقي سان پڻ گهڻو وڌيڪ سلهاڙيل هيا. صوفيت (صوفي ازم) جي وڌيڪ تصوراتي ۽ عقلمنداڻن طريقن ۽ اشراقي تَصَوَف گذريل بحرانن ۾ مسلمانن جي مدد ڪئي هئي ۽

اهي بيهر انهيءَ ڏانهن ڏيان ڏرڻ لڳا. خدا جي تجربي کي هڪڙو ڳٽ نئي سمجهيو ويو پر هڪڙي اونهي سطح تائين تبديليءَ جي عمل لاءِ هڪڙي قوت سمجهيو ٿي ويو جنهن نواڻ ڏانهن تبديلي کي تيز ڪيو ٿي. ائين ايراني سڌارڪ (مصلح) جمال الدين افغاني (1839ع کان 1889ع) سهروردي جي اشراقي تصوف جو ماهر هيو ۽ ساڳي وقت اهو جديد ڪاري جو بہ جوشيلو حمايتي هيو. جڏهن ان ايران، افغانستان مصر ۽ هندوستان جو سير سفر ڪيو تہ ان سيني ماڻهن لاءِ سڀ ڪجهہ هجڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو پاڻ کي سنين جي آڏو سني، شيعن آڏو شيعي عقيدي وارو هڪڙو انقلابي مذهبي دانشور ۽ هڪڙي عوامي نمائندي طور پيش ڪرڻ جي اهليت رکندڙ هيو. اشراقي تصوف جا صوفياڻا قاعدا مسلمانن کي پنهنجي چوڌاري موجود دنيا سان هڪ هجڻ جو احساس رکڻ ۾ مدد ڪن ٿا ۽ انهن حدبندين مان آزادي جو تجربو محسوس ڪرائين ٿا جيڪي حدبنديون انسان جي ذات کي گهيرو ڪيون پيون آهن. اهو پڌايو ريو آهي تہ جلال الدين افغاني طرفان احتياطي ۽ مختلف ڍنگ اختيار ڪرڻ صوفياڻي اصول جي اثر جو نتيجو هيو.(25) توڙي جو اصلاح ضروري هئي پر مذهب لازمي شي هئي. افغاني هڪڙي پڪي يقين وارو بلڪ هڪڙو جوشيلو موحد هيو پر ان جي اڪيلي ڪتاب "دي رفيوٽيشن آف دي ميٽيريلسٽس" (مادي پرستن جي ترديد) ۾ خدا جو ذڪر گهٽ ملي ٿو. انهيءَ ڪري جو ان کي خبر هئي تہ مغرب عقل کي گهڻي اهميت ڏني ٿي ۽ اسلامي ۽ مشرقين کي غيرمنطقي ٿي سمجهيو. افغاني اسلام کي ان جي منطق جي ڪٽور عقيدي ذريعي هڪڙي امتيازي دين طور بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. دراصل، معتزلين جهڙا عقليت پسند بہ انهي وصفي بيان کي عجب سمجهن ٿا. افغاني هڪڙي فلاسافر جي بجاءِ هڪڙو عمليت پسند ماڻهو هيو. تنهن ڪري ان جي وابستگي ۽ اعتقادن جي باري ۾ انهي اڪيلي ادبي ڪاوش ذريعي اندازو لڳائڻ مشڪل آهي. انهيءَ هوندي بہ اسلام جي هڪڙي اهڙي طريقي ۾ ڪٽيل تصويرڪشي جيڪا مغربي خيالن طور ڏني وڃي ٿي، اسلامي دنيا ۾ اعتماد جي هڪڙي نئين ڪوٽ جي نشاندهي ڪري ٿي جيڪا جلدي انتهائي تباهہ ڪن ٿي ويندي.

افغاني جي هڪڙي مصري شاگرد، محمد عبدالله (1849ع کان 1905ع) جو مختلف طريقو هيو. ان پنهنجين سرگرمين کي اڪيلي مصر ۾ توجهہ جو مرڪز بڻائڻ ۽ اتان جي مسلمانن جي عقلي تعليم تي ڌيان ڏيڻ جو فيصلو ڪيو. اهو اسلامي روايتي طريقي جي تعليم و تربيت سان پلجي وڏو ٿيو هيو. جنهن ان کي هڪڙي صوفي شيخ درويش جي اثر هيٺ آڻي ڇڏيو هيو جنهن ان کي تعليم ڏني هئي تہ خدا جي ڄاڻ لاءِ سائنس ۽ فلاسافي بہ نهايت پروسي جوڳا رستا هيا. تنهنڪري عبدالله جڏهن مصر ۾ مشهور زمانہ الازهر مدرسي ۾ پڙهڻ شروع ڪيو تہ اهو جلدئي ان جي پراڻي زماني واري نصاب ڪري بيزار ٿي ويو. ان جي بجاءِ اهو افغاني ڏانهن ڇڪجي ويو جنهن ان کي منطق، دينيات، فلڪيات، طبعيات ۽ تَصَوّف جي تعليم ڏني. مغرب ۾ ڪجهہ عيسائين جو خيال هيو تہ

سائنس دين جي دشمن آهي، پر مسلمان صوفين اڪثر ڪري غوروفڪر ڪرڻ لاءِ رياضي ۽ سائنس کي هڪڙي مدد طور استعمال ڪيو هيو. اڄوڪي زماني ۾ شيعن جي ڪجھ وڏيڪ بنيادپرست صوفي فرقن ۾، مثال طور دروزي ۽ علوي، خاص طور تي جديد سائنس ۾ گھڻي دلچسپي وٺندڙ آهن. اسلامي دنيا ۾ مغربي سياست بابت سخت اعتراض موجود آهن، پر ٿورا ماڻهو خدا ۾ پنهنجي ايمان جي مغربي سائنس سان مفاهمت ڪرڻ کي مسئلو سمجھن ٿا.

عبدالله مغربي ثقافت سان لهه وچڙ ۾ اچڻ ڪري پرجوش ٿي ويو هيو ۽ خاص طور تي ڪومٽي (Comte)، تالستاءِ ۽ هربرٽ اسپينسر (Herbert Spencer) جيڪو ان جو ذاتي دوست هيو کان گھڻو متاثر ٿيل هيو. ان مڪمل طور تي ڪڏهن به مغربي رهڻي ڪهڻي کي ڪونه اپنايو پر پنهنجي ذهني قابليت کي تازو توانو رکڻ لاءِ وقت به وقت يورپ گھمڻ لاءِ ويندو رهندو هيو. انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي ته ان اسلام کي ترڪ ڪري ڇڏيو هيو. انهي بدبختي کان بچندي، ڪنهن به ٻئي سڌارڪ (مصلح) وانگر، عبدالله پنهنجي دين جي اصل بنيادن ڏانهن موٽڻ تي گھريو. تنهن ڪري ان رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ پهرين چئن خليفن رضوان الله تعاليٰ عليهما جي سيرت تي عمل ڪرڻ جي هدايت ڪئي. بهرحال، اها ڳالهه نواڻ جي بنياد پرست مخالفت سان مشروط ڪونه هئي. البت عبدالله اصرار ڪيو ٿي ته جديد دنيا ۾ پنهنجي جاءِ والارڻ لاءِ مسلمانن کي سائنس، ٽيڪنالاجي ۽ سيڪيولر فلاسافي لازمي پڙهڻ گهرجي. مسلمانن کي کين گھربل ذهني آزادي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائڻ لاءِ شرعي قانونن ۾ لازمي طور اصلاح ڪرڻ گھرجي.

افغاني وانگر ان به اسلام کي هڪڙو منطقي دين ڪري پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ان دليل ڏنو ته قرآن شريف ۾ منطق ۽ مذهب انساني تاريخ ۾ پهريون ڀيرو هٿ هٿ ۾ ڏئي اڳتي هليا آهن. پيغمبري منصب کان اڳ الهام معجزن، داستانن ۽ غيرمنطقي جادو بياني ذريعي حاصل ٿيندو هيو پر قرآن شريف انهن اوائلي طريقن جو سهارو ڪونه ورتو هيو. قرآن شريف منطق ۽ دليل و دلائل تي ٻڌل ثبوت پيش ڪيا هيا ۽ ڪافرن ۽ زهر اوڳاڇڻ وارن جي خيالن کي انهن جي خلاف منطقي طور کولي سمجھايو.(26) امام غزالي طرفان فيلسوفن خلاف ڪيل حملا غيرمناسب هيا. اها ڳالهه غفلت پسندي ۽ خدا ترسي جي وچ ۾ تفرقو پيدا ڪرڻ جو سبب ٿي وئي هئي، جنهن عالمن سڳورن جي دانشوراڻي ساک کي متاثر ڪيو هيو. اها ڳالهه الازهر مدرسي جي مدي خارج نصاب ۾ پڌري هئي. تنهن ڪري مسلمانن کي قرآن شريف جي وڌيڪ سولي ۽ منطقي روح ڏانهن رجوع ڪرڻ گهربو آهي. البت عبدالله هڪڙي مڪمل تجربه پسند منطق کان هٽي ويو. ان حديث جو حوالو ڏنو: "خدا جي مخلوق تي غور ڪيو پر ان جي نوعيت تي نه، ورنه توهان ڀٽڪي ويندا." عقل خدا جي حقي هستي جو ادراڪ نٿو ڪري سگھي جيڪا پراسراريت ۾ ويڙهيل رهي ٿي. اسان جيڪو ڪجھ به چئي سگھون ٿا اها حقيقت آهي ته خدا ٻئي ڪنهن به وجود سان مشابهت نٿو رکي. ديني عالم

پيا جيڪي بہ سوال اٿارين ٿا اهي محض غيرسنجيده حرڪت آهي ۽ قرآن شريف ان کي رد ڪري ٿو.

هندوستان ۾ وڏو اصلاح پسند سر محمد اقبال (1876ع کان 1938ع) هيو. اهو هندوستان جي مسلمانن لاءِ اهڙي حيثيت رکندڙ آهي جيئن هندن لاءِ مهاتما گانڌي. اهو يقيني طور هڪڙو وڏو مفڪر هيو - هڪڙو صوفي ۽ اردو شاعر- پر ان مغربي تعليم بہ حاصل ڪئي هئي ۽ فلسفي سان نوازيل هيو. اهو برگسن (Bergson)، نٽشي ۽ اي .اين. وائيٽهيڊ (A.N.Whitehead) لاءِ گهڻو احترام رکندڙ هيو ۽ پاڻ کي مغرب ۽ مشرق ۾ هڪڙي ڳانڍاپي واري پل سمجهندي انهن جي بصيرتن جي روشني ۾ فلسفي ۾ نئون جوش ۽ ولولو پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائين. ان ماحول ۾ جيڪو ڪجهہ ڏٺو ٿي ان کي هندوستان ۾ اسلام جي ابتري سمجهندي گهڻو مايوس هيو. ارڙهين صدي ۾ مغل بادشاهي جي زوال کان پوءِ مسلمانن پاڻ کي هڪڙي غلط حالت ۾ محسوس ڪيو هيو. اهي مشرق وسطيٰ ۾ رهندڙ پنهنجن مسلمان ڀائرن جو اعتماد وڃائي ويٺا هيا. جيڪو اسلام جو پيدائشي ماڳ هيو. نتيجي ۾ اهي برطانيہ جي آڏو وڌيڪ غيرمحفوظ ۽ اجا وڌيڪ دفاعي حالت ۾ اچي ويا هيا. اقبال شاعري ۽ فلسفي جي ذريعي اسلامي اصولن جي مثبت ۽ نئين سر جوڙجڪ ڪرڻ ذريعي پنهنجي قوم جي ڳُٽتي جو تدارڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

مغرب جي نٽشي جهڙن فلاسافرن کان اقبال انفرادي آزادي جي اهميت کي ذهن نشين ڪيو هيو. سڄي ڪائنات هڪڙي مطلق هستي جي نمائندگي ڪئي ٿي، جيڪا انفراديت جو هڪڙو اعليٰ مثال هئي ۽ جنهن کي انسان "خدا" سڏيندا هيا. پنهنجي مثالي فطرت مڃائڻ لاءِ انسانن کي لازمي خدا جون صفتون اختيار ڪرڻيون پونديون. انهيءَ جو مطلب اهو هيو تہ هر هڪ کي منفرد ٿيڻو پوندو. وڌيڪ تخليقي ۽ انهي تخليقي خاصيت کي عمل سان ظاهر ڪرڻو پوندو. هندوستان جي مسلمانن کي بزدلي واري ۽ غيرمزاحمتي ڪسرنفسي کان لازمي طور منهن موڙڻو پوندو. اجتهاد جو اسلامي اصول (قاعدو) نون خيالن کي جلد قبول ڪرڻ لاءِ انهن کي همٿائيندو: قرآن شريف بہ مستقل نظرثاني ڪرڻ ۽ پنهنجي پرک ڪرڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. افغاني ۽ عبدالله مصري وانگر علامہ اقبال اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي تہ مشاهدي ۽ تجربي وارو رجحان، جيڪو ترقي جي ڪنجي هيو، اصل اسلام جو خاصو هيو ۽ قرون وسطيٰ جي زماني دوران اسلامي سائنس ۽ رياضي جي وسيلي مغرب تائي پهتو هيو. ايخسيل ايج جي دوران عظيم اعترافي مذهبن جي پهچڻ کان اڳ انساني لڏي جي ترقي اتفاقي طور ٿي هئي ڇوتہ اها خداداد صلاحيتن ۽ اتساهي فردن تي ڀاڙيندڙ هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جي نبوت انهن الهامي ڪوششن جو عروج هئي ۽ اڳتي لاءِ ڪنهن بہ نبوت ۽ الهام کي غيرضروري قرار ڏنائين. تڏهن کان وٺي ماڻهو عقل ۽ علم تي ڀاڙي ٿي سگهيا.

بدقسمتي سان مغرب ۾ انفراديت بت پرستيءَ جو هڪڙو نئون نمونو ٿي وئي هئي، چوته اها هاڻي پنهنجو پاڻ ۾ هڪڙي پڄاڻي هئي. ماڻهن اها ڳالهه وساري ڇڏي هئي ته حقي انفراديت خدا مان نڪتل هئي. فرد جي ذهني صلاحيت کي جيڪڏهن ڇوٽ ڇڏڻ جي اجازت ڏني وڃي ته ان کي خطرناڪ مقصد لاءِ استعمال ڪري سگهبو. غير معمولي صلاحيتن وارن انسانن جو ڪرم جن پاڻ کي خدا ٿي سمجهيو، جيئن نٽشي سوچيو هيو. هڪڙو خوفناڪ معاملو هيو: ماڻهن کي هڪڙي ڍنگ جي تبديلي جي گهرج هئي جيڪو وقت جي گهڙي جي انومانن ۾ ريچڪن کان اڳتي نڪري وڃي. تخيل جي مغربي بي راهه روي خلاف حقي انفراديت جي خاصيت کي مٽيرو رکڻ اسلام جو مقصد هيو. ڪامل انسان بابت مسلمانن جا پنهنجا صوفياڻا خيال هيا. تخليق جو خاتمو ۽ ان جي وجود جو مقصد. سپرمئن جي برخلاف جنهن پاڻ کي برتر ٿي سمجهيو ۽ باقي ماڻهن کي حقير ٿي سمجهيو، ڪامل انسان پنهنجي مڪمل ذڪاوت ذريعي مطلق هستي جي صفتن جو مثالي ڪردار هيو ۽ انساني لڏي کي پاڻ سان گڏ کڻي هلندڙ هيو. دنيا جي موجوده حالت جو مطلب آهي ته ترقي جو انحصار خاص طبقي جي صلاحيتن تي آهي، جيڪو حال کان اڳتي ڏسي سگهي ٿو ۽ انساني لڏي کي مستقبل ڏانهن اڳتي وٺي وڃي سگهي ٿو. آخرڪار هر هڪ ماڻهو خدا جي ڪامل انفراديت واري صفت حاصل ڪري ويندو. اسلام جي ڪردار بابت علامه اقبال جو خيال (نظريو) جانبداري وارو هيو پر اهو اسلام جي قيمت تي عيسائيت کي سچو قرار ڏيڻ وارين گهٽين ئي مغربي ڪوششن جي مقابلي ۾ وڌيڪ ترقي يافته هيو. سپرمئن واري نظرئي بابت ان جا وسوسا ان جي حياتي جي آخري سالن دوران جرمني ۾ ٿيل واقعن ڪري گهٽي حد تائين صحيح ثابت ٿيا.

ان زماني تائين مشرق وسطيٰ جا مسلمان مغربي للڪار جو مقابلو ڪرڻ لاءِ پنهنجي اهليت بابت پر اعتماد ڪونه هيا. 1920ع وارو سال، جڏهن برطانيه ۽ فرانس مشرق وسطيٰ ۾ اندر ڪاهي آيا، مڪمل ناڪامي وارو سال سمجهيو ويو آهي. سلطنت عثمانيه جي زوال کان پوءِ عربن آزاديءَ جون اميديون لڳايون هيون، پر ان نئين تسلط انهن کي باور ڪرايو ته اهي ڪڏهن به پنهنجي قسمت جا پاڻ مالڪ ڪونه ٿيندا: اهي به افواهه پکڙيا ته برطانيه وارا فلسطين کي صيهونين جي حوالي ڪرڻ وارا آهن، توڙي جو ان وقت اتي عرب يهودي رهائش پذير ڪونه هيا. شرم ۽ بي عزتي وارو احساس شديد هيو. ڪئناڊا جو اسڪالر ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ نشاندهي ڪري ٿو ته اها ڳالهه انهن جي ماضي واري شان شوڪت جي يادداشت سان اشتعال ڏياريندڙ هئي: مثال طور، جديد عرب ۽ جديد آمريڪا وچ ۾ جذبن جو تفاوت يعني بنيادي سڃاڻپ جو معاملو ماضي جي شان شوڪت جي يادداشت سان هڪڙي معاشري ۽ موجوده شان شوڪت جي احساس جي وچ ۾ بلڪل ڳوڙهي فرق وارو ٿي ويو آهي.(27) انهيءَ ۾ نازڪ مذهبي معاملو شامل هيو. عيسائيت مکيه طور تي هڪڙو پيڙائن ۽ تڪليف جو مذهب آهي ۽ گهٽ ۾ گهٽ مغرب ۾ مشڪل زمانن ۾ بحث لائق هڪڙو نهايت پروسي جوڳو مذهب رهيو آهي:

صليب تي چاڙهيل حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي تصور سان دنياوي ناموس جي پيٺ ڪرڻ ڪو سولو ڪم ڪونهي. بهرحال، اسلام هڪڙو ڪاميابي جو مذهب آهي. قرآن شريف جي تعليم مطابق اهو معاشرو جنهن ۾ خدا جي رضا مطابق زندگي گذاري وڃي ٿي (انصاف، مساوات ۽ دولت جي صحيح ورهاست تي عمل ڪندي) اهو ڪڏهن بہ ناڪام نٿو ٿي سگهي. اسلامي تاريخ انهيءَ ڳالهہ کي ثابت ڪري ٿي. حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي برخلاف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم ڪڏهن ناڪام ڪونہ ٿيو هيو پر تيزيءَ سان ڪاميابي ماڻي هئائين. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم جون ڪاميابيون ستين ۽ اٺين عيسوي صدين دوران دنيا ۾ اسلامي سلطنت جي پيش قدمي سان مالا مال هيون. انهيءَ ڳالهہ قدرتي طور تي خدا ۾ مسلمانن جي ايمان جي تصديق ڪئي: الله پاڻ کي نهايت طاقتور ثابت ڪيو هيو ۽ تاريخ جي آڪاڙي ۾ پنهنجي قول کي سچو ڪري ڏيکاريو هيو. اسلامي ڪاميابي جاري رهي هئي. منگولن جي چڙهاين جهڙيون مصيبتون بہ قابو ۾ اچي ويون هيون. صدين دوران مسلمان امت گهڻو ڪري مسيحائي واري اهميت حاصل ڪري ورتي هئي ۽ خدا جي موجودگي کي ثابت ڪيو هيو. بهرحال، هاڻي لڳي ٿو تہ اسلامي تاريخ سان بنيادي طور تي ڪا غلط ڳالهہ ٿي آهي ۽ ان اُتر نموني ۾ خدا جي نظرئي کي متاثر ڪيو آهي. ان مهل کان پوءِ ڪيترن ئي مسلمانن اسلامي تاريخ کي واپس ساڳي پٽڙي تي آڻڻ لاءِ جاکوڙيو آهي ۽ قرآني تصور کي دنيا ۾ اثرائتو بڻائڻ لاءِ اپاءَ ورتا آهن.

شرم جو احساس اجا وڌي ويو جڏهن يورپ سان ويجهي لهہ وچڙ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليہ وآلہ وسلم ۽ ان جي مذهب لاءِ مغربي نفرت جي ڳوڙهائي کي پڌرو ڪيو. مسلمان ڏاها آهستي آهستي پشيمانين ۾ ڦاسي ويا يا ماضي جي ڪاميابين جي خواب ۾ هيا. جيڪا خطرناڪ صورتحال هئي. خدا هاڻي مرڪزي نقطو ڪونہ رهيو هيو. ڪانٽويل سمٿ انهي عمل جي نشانن کي مصري رسالي جي 1930ع کان 1948ع وارن شمارن جي ڳوڙهي پرک مان ڳولي ٿو. انهي عرصي دوران رسالي جا ٻہ ايڊيٽر رهيا. 1930ع کان 1933ع تائين ان کي القادر حسين هلائيندو هيو جيڪو بهترين قسم جو روايتي علمبردار هيو. ان پنهنجي مذهب کي سياسي يا تاريخي شي طور ڏسڻ جي بجاءِ هڪڙو ماورائي نظريو سمجهيو. اسلام هڪڙو فوري ڌيان طلب ۽ مستقبل جي عمل لاءِ تعميل وارو مذهب آهي. جيئن تہ الوهي تخيل کي انساني زندگي ۾ روپ وٺرائڻ هميشہ ڏکيو بلڪ ناممڪن آهي تنهن ڪري القادر حسين مسلمان امت جي ماضي وارين يا هلندڙ زماني جي ناڪامين ڪري مايوس ڪونہ هيو. اهو مسلمانن جي روش تي تنقيد ڪرڻ لاءِ گهڻو همٿ وارو هيو ۽ ان جي سربراهي واري زماني دوران رسالي جي هر شماري ۾ ”ڪرڻ گهرجي“ ۽ ”ٿيڻ گهرجي“ جا لفظ استعمال ٿيندا هيا. تاهم اهو پڻ واضح آهي تہ حسين ڪنهن بہ شخص جي پريشاني جو اندازو نٿي ڪري سگهيو جنهن سمجهڻ گهريو ٿي پر ڏٺائين ٿي تہ اهو اعتبار ڪري ڪونہ سگهندو: الله هڪڙي تسليم ٿيل

حقيقت آهي. هڪڙي ڀهرين شروعاتي رسالي ۾ يوسف الدجني جي مقالي ۾ خدا جي وجود بابت پراڻي غائي تصور جي بحث جو ذڪر ٿيل هيو. سمٿ سمجهي ٿو تہ طريقو يقيني طور تي احترام وارو هيو ۽ فطرت جي خوبصورتي ۽ پوترتائي جي هڪڙي حساس ۽ زندھ مجتا کي بيان ٿي ڪيائين. جنهن خدا جي موجودگي کي پڌرو ٿي ڪيو. الدجني کي خدا جي موجودگي ۾ ڪو شڪ ڪونہ هيو. ان جو مقالو خدا جي موجودگي بابت منطقي تشريح جي بجاءِ هڪڙو وسيلو آهي ۽ اهو انهيءَ ڳالھ کان بالڪل لاتعلق هيو تہ مغربي سائنسدانن گهڻو اڳ انهي خاص "ثبوت" کي نقشي تي ڇڪي ڊيڪاريو هيو. تاهم اها روش فرسوده هئي. رسالي جي اشاعت گهٽجي وئي.

1933ع ۾ جڏهن فريد واجدي رسالي جي ايڊيٽر جو عهدو سنڀاليو تہ پڙهندڙن جو انگ بيٺو ٿي ويو. واجدي جي بنيادي سوچ اها هئي تہ پڙهندڙ کي يقين ڏيارجي تہ اسلام "تسلي بخش" مذهب هيو. حسين جي ڌيان تي اها ڳالھ ڪونہ آئي هئي تہ اسلام جيڪو خدا جي ذهن ۾ هڪڙو ماورائي خيال هيو ان کي وقت بہ وقت ڪو سهاري جي ضرورت پوندي پر واجدي اسلام کي هڪڙي انساني اداري طور خطري ۾ ڏٺو. بنيادي ضرورت صحيح ثابت ڪرڻ مجتا ڏيڻ ۽ پنيرائي ڪرڻ آهي. ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ نشاندهي ڪري ٿو تہ واجدي جي ڪم ۾ ڳوڙهي مذهبي مخالفت پکڙيل آهي. پنهنجن اڳين ڏاهن وانگر ان هر وقت اهو ٿي چيو تہ مغرب تہ صرف انهن ڳالهين جي تعليم ڏئي رهيو آهي جيڪي اسلام صديون اڳ ظاهر ڪري ڇڏيون آهن پر انهن جي برخلاف ان بمشڪل خدا جو حوالو ٿي ڏنو. اسلام جي انساني حقيقت ان جو مرڪزي توجهه هيو: ۽ انهي دنياوي اهميت ڪنهن لحاظ ۾ ماورائي خدا جي جاءِ والاري هئي. سمٿ هي نتيجو ڪڍي ٿو:

> "هڪڙو سچو مسلمان اهو انسان ڪونهي جيڪو اسلام کي مڃيندو هجي - خاص طور تي تاريخي اسلام: پر سچو مسلمان اهو آهي جيڪو خدا ۾ ايمان رکي ٿو ۽ پنهنجي نبي سڳوري جي معرفت وحي سان پاڻ کي پابند ڪري ٿو. پوئين ڳالھ گهٽي حد تائين مڃيل حقيقت آهي. پر پاڻ کي پابند بڻائڻ وارو عمل گم آهي ۽ انهن صفحن منجهہ خدا جو ذڪر ڪٿي ڪٿي ملي ٿو."(28)

ان جي بجاءِ عدم استحڪام ۽ خود تعظيم ۾ جي ڪوٽ موجود آهي: مغرب جي راءِ گنڀير معاملو ٿي ويو آهي. حسين جهڙن ماڻهن خدا جي مرڪزيت ۽ مذهب کي سمجهيو هيو پر جديد دنيا سان تعلق ڪونہ رکيو هئائون. جيڪي ماڻهو نواڻ سان تعلق ۾ اڃي ويا هيا، اهي خدا جو احساس وڃائي ويٺا هيا. انهي عدم استحڪام منجهان سياسي سرگرمي ابري جيڪا جديد بنياد پرستي جي سجاڳپ تي وئي آهي. جيڪا خدا کان منهن موڙجي پڻ نشاني آهي.

يورپ جا يهودي پڻ پنهنجي دين خلاف نفرت واري تنقيد ڪري متاثر ٿي ويا هيا. جرمني ۾ يهودي فلاسفرن هڪڙي ڳالھ ايجاد ڪئي جنهن کي انهن "يهوديت جو علم"

ٿي سڏيو جنهن انهيءَ الزام جو مقابلو ڪرڻ لاءِ تہ يهوديت هڪڙو غلاماڻو ۽ ويڳاڻو دين آهي، هيگلي طريقن ۾ يهودي تاريخ کي ٻيهر لکيو. اسرائيل جي تاريخ جي ٻيهر تشريح ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ وارو پهريون ماڻهو سولومن فارمشر، 1808ع کان 1889ع هيو. 1841ع ۾ پنهنجي ڇپيل ڪتاب "ان دي رليجن آف اسپرٽ" ۾ ان خدا کي دنيا جي جان (روح) طور بيان ڪيو سيني شين ۾ وسندڙ. بهرحال، هيگل دليل ڏنو تہ انهي روح دنيا تي انحصار ڪونہ ٿي ڪيو. فارمشر زور ڏئي بيان ڪيو تہ اهو عقل جي پهچ کان مٿي آهي، اها ڳالهہ خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين جي وچ ۾ پراڻي فرق ڏانهن موٽ هئي. جتي هيگل مثال بيان ڪرڻ واري ٻولي جي استعمال کي ننديو هيو فارمشر بحث ڪيو تہ خدا بابت ڳالهائڻ لاءِ علامتيت ئي فقط هڪڙو مناسب وسيلو هيو ڇوتہ خدا فلسفاڻن تصورن کان مٿي آهي. ان هوندي بہ يهوديت خدا جي ترقي يافتہ نظرئي تي پهچڻ وارو پهريون مذهب هيو ۽ جلدئي سموري دنيا تي ثابت ڪيائين تہ اهو ڪيترو حقي روحاني مذهب هيو.

فارمشر دليل ڏنو تہ: اوائلي پاگان مذهب خدا جي سڃاڻپ فطرت ذريعي ڪرائي هئي. انهي بي اختيار ۽ ڏنڌلي عرصي انساني نسل جي ٻالڪپڻي جي نمائندگي ٿي ڪئي. جڏهن انسانن خودآگاهي جي هڪڙي وڏي حالت حاصل ڪئي هئي تہ اهي خدا جي وڌيڪ سڌريل نظرئي ڏانهن قدم وڌائڻ لاءِ تيار هيا. انهن اهو محسوس ڪرڻ شروع ڪيو تہ اهو "خدا" يا "روح" فطرت ۾ شامل ٿيل ڪونہ هيو پر ان کان اڳتي ۽ مٿي موجود هيو. نبي سڳورا جيڪي خدا جي ان نئين نظرئي تي پهتا هيا، انهن هڪڙي اخلاقي طور درست مذهب جي پرچار ڪئي هئي. شروع ۾ انهن اهو سمجهيو هيو تہ انهن تي آشڪار ٿيندڙ ڳالهيون انهن جي وجود کان ٻاهر هڪڙي قوت معرفت ظاهر ٿيون هيون پر آهستي آهستي اهي سمجهي ويا تہ اهي مڪمل طور هڪڙي ٻاهرين خدا تي انحصار ڪندڙ ڪونہ هيا پر اهي خود پنهنجي روح سان پريل فطرت ذريعي اتساهيل هيا. خدا جو اخلاقي طور درست نظريو اختيار ڪرڻ وارا پهريان ماڻهو يهودي هيا. سندن بي گهري جي ڊگهن سالن ۽ سندن عبادت گاهہ جي کسجي وڃڻ انهن کان ٻاهرين سهارن ۽ وسيلن مٿان ڀاڙڻ واري عادت ڇڏرائي ڇڏي هئي. انهيءَ ڪري انهن مذهبي شعور جي هڪڙي اعلي نموني ڏانهن ترقي ڪئي هئي، جنهن انهن کي خدا ڏانهن آزاداڻي طريقي سان رسائي ڪرڻ جي قابل بنايو. جيئن هيگل ۽ ڪانٽ چيو هيو اهي نہ ٿياڪڙ ڪندڙ پادرين تي انحصار ڪندڙ هيا ۽ نہ ڪنهن اوپري شريعت ڪري ٻڌل هيا. ان جي بجاءِ انهن خدا کي پنهنجي ذهن ۽ پنهنجي شخصيت ذريعي ڳولڻ سکيو هيو. عيسائيت ۽ اسلام يهوديت جي نقالي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. پر گهٽ ڪاميابي ملي هين. مثال طور، عيسائيت خدا بابت پنهنجي تصوير ڪشي ۾ ڪيترين بي دين (پاگان) ڳالهين کي اپنايو هيو. هاڻي جڏهن يهودي بندشن کان آزاد ٿي ويا هيا، اهي جلدئي مڪمل آزادي حاصل ڪري وٺندا. اهي رسمي قانونن کي جيڪي ابتدائي ۽ انهن جي

تاريخ جي گهٽ ترقي يافته زماني کان انهن لاءِ مٿي جو سور بڻيل هيا ترڪ ڪندي پنهنجي ترقي ۾ انهي آخري مرحلي لاءِ تيار ٿي ويندا.

مسلمان سڌارڪن (مصلحن) وانگر يهودي سائنس جا پرچارڪ پنهنجي مذهب کي مڪمل طور تي هڪڙي منطقي دين طور پيش ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا. اهي خاص طور تي قبالا واري رسم کان جان ڇڏائڻ لاءِ ڪوشان هيا. جيڪا شبيتائي زيوي واري ناڪامي ۽ هيسيڊزم جي ابرڻ کان وٺي ذهني پريشاني جو سبب ٿي وئي هئي. تنهن ڪري سيموئل هرخ. جنهن 1842ع ۾ "دي رليجس فلاسافي آف جيوز" نالي ڪتاب ڇپرايو اسرائيل جي هڪڙي تاريخ لکي جنهن يهوديت جي صوفياڻي رنگ ڍنگ کي نظرانداز ڪيو ۽ خدا جي اخلاقي طور درست ۽ منطقي تاريخ لکي. جنهن آزادي جي خيال کي ڌيان جو مرڪز بڻايو. انسان "مان" چوڻ جي قوت ذريعي ممتاز هيو. انهي خود آگاهي هڪڙي اڻٽٽ شخصي آزادي جي نمائندگي ٿي ڪئي. پاگان مذهب انهي بااختياري جي آبياري ڪرڻ جي قابل ڪونه ٿيو هيو ڇو ته انساني ترقي جي بلڪل شروعاتي مرحلن ۾ خودآگاهي جي نعمت لاءِ لڳندو هيو ته اها مٿان کان ٿي اچي. پاگان پنهنجي شخصي آزادي جي ذريعي کي فطرت سان ڳوليو هيو ۽ اها ڳالهه مڃيائون ٿي ته انهن جا ڪجهه گناهه اڻٽر آهن. بهرحال، حضرت ابراهيم عليه السلام انهي پاگان تقدير پرستي ۽ انحصاريت کان انڪار ڪيو هيو. اهو خدا جي حضور ۾ پنهنجي مڪمل فرمانبرداريءَ سان اڪيلو بيٺو هيو. اهڙا ماڻهو زندگيءَ جي هر پهلو ۾ خدا کي ڳوليندا آهن. خدا، جيڪو ڪائنات جو مالڪ آهي، انهي باطني آزادي حاصل ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ڪرڻ لاءِ دنيا جو ڪاروهنوار بڻايو آهي ۽ هر فرد کي خود خدا کان سواءِ ٻيو ڪوبه انهي ڳالهه جي تعليم ڪونه ٿو ڏئي. يهوديت ڪو غلاماڻو مذهب ڪونه هيو جيئن غيريهودين سمجهيو ٿي. مثال طور اهو هميشه عيسائيت جي مقابلي ۾ وڌيڪ ترقي يافته مذهب رهيو هيو. جنهن (عيسائيت) پنهنجن يهودي بنيادن کي پٺي ڏني هئي ۽ مشرڪاڻي ("پاگانزم" Paganism) ٽوهم پرستي ۽ غير منطقيت ڏانهن موٽڻ لڳي هئي.

نخمن ڪروخمل (Nachman Karochmal) 1785ع کان 1840ع. جنهن جو ڪتاب "گائيڊ فار دي پرپليڪسڊ آف آوَر ٽائيم" 1841ع ۾ ان جي وفات کان پوءِ ڇپيو پنهنجن همعصرن وانگر تصوف جي ٽڪراءَ کان پوئتي هٽڻ جو عمل ڪونه ٿو ڏيکاري ان "خدا" يا "روح" کي قبالاين وانگر "لاوجود" سڏڻ پسند ٿي ڪيو ۽ خدا جي پنهنجي پڌري اظهار کي بيان ڪرڻ لاءِ ظهور جو قبالائي استعارو استعمال ڪرڻ پسند ٿي ڪيو. ان دليل ڏنو ته يهودين جون ڪاميابيون خدا جي مٿان عاجزي واري انحصار جو نه پر اجتماعي شعور جي ڪارڪردگي جو نتيجو هيون. صدين دوران يهودين آهستي آهستي خدا بابت پنهنجي نظرئي کي مُهذب بڻايو هيو. تنهن ڪري مصر مان يهودين جي نيڪالي وقت خدا کي معجزن ۾ پنهنجي موجودگي کي ظاهر ڪرڻو پئجي ويو هيو. بهرحال، بابل کان واپسي جي وقت (زماني) تائين يهودين الوهيت بابت هڪڙو وڌيڪ

سڌريل نظريو قائم ڪري ورتو هيو ۽ هاڻي علامتون ۽ عجائبات ضروري ڪونہ رهيا هيا. خدا جي عبادت وارو يهودي تصور انڌي تقليد وارو تڪيو ڪونہ رهيو هيو جيئن غيريهودين سمجهيو ٿي، پر گهڻو ڪري مڪمل طور فلسفاڻي خيال سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو. مذهب ۽ فلسفي جي وچ ۾ صرف اهو فرق هيو تہ فلسفو پنهنجو پاڻ کي نظرين ۾ بيان ڪندو هيو جڏهن تہ مذهب مثال ڏيڻ واري ٻولي استعمال ٿي ڪئي، جيئن هيگل نشاندهي ڪئي هئي. تاهم علامتي ٻوليءَ جو اهو قسم مناسب هيو ڇوتہ خدا ان بابت اسان جي مڙني قياسن کان بالا و برتر آهي. دراصل اسان اهو بہ نٿا چئي سگهون تہ اهو موجود آهي، ڇوتہ موجودگي بابت اسان جو تجربو گهڻو اڻپورو ۽ محدود آهي.

پابندي کان آزادي ذريعي پيدا ٿيل نئون اعتماد 1881ع ۾ تسر نڪولس ثاني (Tsar Nicholas-II) جي دور ۾ روس ۽ اوڀر يورپ ۾ هڪڙي شديد سامي مخالفت جي مصيبت سان صدمي جو باعث ٿيو. اهو رجحان اولهہ يورپ تائين پکڙجي ويو. فرانس ۾، جيڪو يهودين تان بندش هٽائڻ وارو پهريون ملڪ هيو سامي مخالفت جي هڪڙي جذباتي لهر موجود هئي. جڏهن 1895ع ۾ هڪڙي يهودي آفيسر الفريڊ ڊريفس (Alfred Dreyfus) کي غلط نموني غداري جي سزا ڏني وئي. انهي ساڳئي سال ڪارل ليوگر (Karl Lueger) کي، جيڪو مشهور سامي مخالف هيو ويانا (Vienna) جو ميئر چونڊيو ويو هيو. البت جرمني ۾ ايڊولف هٽلر جي اقتدار ۾ اچڻ کان اڳ يهودين اجا تائين سمجهيو ٿي تہ اهي محفوظ آهن. ائين هرمن ڪوهن، (1842ع کان 1948ع)، اجا تائين ڪانٽ ۽ هيگل جي سامي مخالف مابعدالطبعياتي سوچ سان ڦاٿو پيو هيو. انهي الزام سان وڏيڪ پريشان ٿيندي تہ يهوديت هڪڙو غلاماڻو مذهب هيو ڪوهن خدا بابت هڪڙي ٻاهرين حقيقت هجڻ کان انڪار ڪيو جيڪو مٿان کان تابعداري ڪرڻ جو حڪم لاڳو ڪري ٿو. خدا محض انساني ذهن طرفان ٺاهيل هڪڙو خيال هيو اعليٰ آدرش جي هڪڙي علامت. بائيبل جي ٻرندڙ ٻوٽي واري آڪاڻي تي بحث ڪنديء جڏهن خدا پنهنجو پاڻ کي موسيٰ عليہ السلام تي پڌرو ڪيو هيو تہ "مان جيڪو آهيان سو آهيان"، ڪوهن دليل ڏنو تہ اهو ان حقيقت جو ابتدائي اظهار هيو تہ جنهن کي اسان "خدا" سڏيون ٿا بس پنهنجو پاڻ هڪڙي هستي آهي. اهو معمولي هستين کان بلڪل مختلف آهي جن جو اسان تجربو ڪندا آهيون، جيڪا صرف ان لازمي وجود ۾ شريڪ ٿي سگهي ٿي. "دي رليجن آف ريزن ڊران فرام دي سورسز آف جوڊيئزم" ۾ (جيڪو ڪوهن جي مرڻ کان پوءِ 1919ع ۾ ڇپيو) ڪوهن زور ڏئي چيو تہ خدا محض هڪڙو انساني خيال آهي. البت اهو انساني زندگي ۾ مذهب جي جذباتي ڪردار کي مڃڻ لڳو هيو. رڳو هڪڙو اخلاقي خيال۔ مطلب تہ خدا۔ اسان کي دلداري نٿو ڏئي سگهي. مذهب اسان کي تعليم ڏئي ٿوتہ پنهنجن پاڙيسرين سان همدردي ڪيون سو ائين چوڻ ممڪن آهي تہ مذهب وارو خدا۔ جيڪو فلسفي ۽ اخلاقي ضابطن واري خدا جو ضد آهي - ساڳو محباڻو پيار هيو.

اهي نظريا فرانز روزنزويگ (Franz Rosenzweig)، 1886ع کان 1929ع، طرفان مڙني سچاٽپن منجهان اسريا هيا جنهن يهوديت جو مڪمل طور تي مختلف نظريو مرتب ڪيو جنهن ان کي سندس همعصرن کان الڳ ڪري بيهاريو. نہ صرف اهو پهرين وجوديت پرستن مان هڪ هيو پر ان خاڪا چٽيا جيڪي مشرقي مذهبن جي ويجهو هيا. ان جي خودمختياري شايد انهيءَ حقيقت موجب بيان ڪري سگهجي ٿي تہ ان نوجواني ۾ ئي يهوديت ترڪ ڪئي هئي، اگنان وادي ٿي ويو هيو ۽ آخرڪار قدامت پرست يهوديت ڏانهن موٽڻ کان اڳ عيسائي ٿيڻ تي غور ڪيائين. روزنزويگ سختي سان انڪار ڪيو تہ توريت جي تلاوت ڪا غلامي کي همٿائي ٿي يعني هڪڙي جابر خدا مٿان بي وسي وارو انحصار. مذهب رڳو اخلاقيات بابت ڪونہ هيو پر يقيني طور خدا سان ڳانڍاپو هيو. عاجز انسانن لاءِ ماوراء هستي جي سامهون ٿيڻ ڪيئن ممڪن هيو؟ روزنزويگ اسان کي ڪٿي بہ اهو ڪونہ ٻڌايو آهي تہ اهو ڳانڍاپو يا ملاوت ڪنهن وانگر هئي. ان جي فلسفي ۾ اها ڪوٺ آهي. ان انسان ۾ فطرت سان روح کي ملائڻ واري هيگل جي ڪوشش تي اعتبار ڪونہ ڪيو: جيڪڏهن اسان رڳو پنهنجي انساني شعور کي دنيا جي روح جي هڪڙي رخ طور ڏسون تہ اسان حقيقت ۾ فرد ڪونہ آهيون. هڪڙي سچي وجوديت پرست هجڻ ڪري روزنزويگ هر انسان جي مڪمل انفراديت جو اصرار ڪيو. اسان مان هرهڪ اڪيلو آهي، انسانذات جي تمام وڏي ميڙاڪي ۾ گم ۽ ڊنل. اهو فقط تڏهن ٿئي ٿو جڏهن خدا اسان تي ڪرم ڪري ٿو ۽ اسان انهي خوف ۽ گمنامي مان ڇوٽڪارو لهون ٿا. تنهن ڪري خدا اسان جي انفراديت کي ڪونہ ٿو گهٽائي پر اسان کي خود آگاهي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿو.

خدا سان ڪنهن بہ انساني روپ جي نموني ۾ ملاقات ڪرڻ اسان لاءِ ناممڪن آهي. خدا وجود جو بنياد آهي، اسان جي پنهنجي وجود سان ايتري گهاٽي لاڳاپي ۾ آهي جو اسان شايد ان سان ڳالهائي نہ سگهون، اهو سمجهندي تہ جڻ اهو ڪو اسان وانگر ٻيو شخص هجي. دنيا ۾ اهڙا لفظ يا انداز موجود ڪونهن جيڪي خدا جي باري ۾ وضاحت ڪن. ان جي بجاءِ توريت جي احڪامن ذريعي ان جي ۽ انسانن جي وچ ۾ خليج ڳنڍيل آهي. پر جيئن غيريهودي سمجهن ٿا، اهي احڪام محض ممنوع احڪام ڪونهن. اهي مقدس ۽ علامتي عمل آهن جيڪي پنهنجو پاڻ کان اڳتي لاءِ اشارو ڪن ٿا ۽ يهودين کي الوهي دائري سان متعارف ڪرائين ٿا جيڪو اسان مان هرهڪ جي وجود هيٺان ڪار فرما آهي. ربين (Rabbis) وانگر روزنزويگ ٻڌايو تہ احڪامات گهڻو ظاهري طرح علامتي آهن، ڇوتہ اڪثر ڪري انهن جي ڪا معنيٰ ڪونہ هوندي آهي، جيڪي اسان کي اسان جي محدود لفظن ۽ خود ناقابل رسائي هستي جي تصورن کان اڳتي کڻي وڃن ٿا. اهي اسان ۾ ٻڌڻ ۽ انتظار ڪرڻ جي رويي جي پالنا ڪن ٿا تہ جيئن اسان پنهنجي وجود جي بنياد ڏانهن پراعتماد ۽ متوجہ هجون. تنهن ڪري شرعي احڪام خودبخود ڪم نٿا ڪن. اهي فرد ذريعي مناسب هجڻ گهربا آهن تہ جيئن هر حڪم هڪڙو خارجي حڪم

نہ رهي، پر "منهنجو اندروني رويو" ۽ "منهنجي باطني گهرج" بيان ڪري، انهيءَ جي باوجود تہ توريت خصوصي طور تي يهودي مذهبي عمل هيو پر وحي اسرائيل جي قوم تائين محدود ڪونہ هئي. اهو (روزنزويگ) خدا سان علامتي اشارن ۾ ملندو هيو جيڪي روايتن يهوديت وارا هيا پر ڪنهن عيسائي مختلف علامتون استعمال ڪيون ٿي. خدا بابت عقيدا بنيادي طور اعترافي رسمي اظهار ڪونہ هيا پر اهي باطني روين جون علامتون هيا. مثال طور، تخليق ۽ صدور جا نظريا يا عقيدا خدا ۽ دنيا جي زندگي ۾ اصلي واقعن جا لغوي احوال ڪونہ هيا. صدور جي ڏندڪٿائن خدا بابت اسان جي ذاتي تجربن جو اظهار ٿي ڪيو. تخليقي ڏندڪٿائن اسان جي انساني وجود جي مڪمل ڍانچي ڪي علامتن سان ظاهر ٿي ڪيو وجود جي بنياد مٿان اسان جي قطعي انحصار جي منتشر ڄاڻ جنهن ان وجود کي ممڪن بنايو. خالق جي حيثيت ۾ خدا پنهنجي مخلوقات سان تعلق ۾ ڪونهي جيستائين اهو پاڻ کي انهن مان هرهڪ تي ظاهر نٿو ڪري، پر جيڪڏهن اهو خالق نہ هجي ها، يعني تہ سموري وجود جو بنياد، تہ مذهبي تجربي جي مجموعي طور تي انسانذات لاءِ ڪا اهميت ڪونہ هجي ها. اها وهمي واقعن جو سلسلو ٿي وڃي ها. روزنزويگ جي مذهب جي عالمگير سوچ ان کي نئين سياسي يهوديت لاءِ شڪ ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو جيڪا نئين سامي مخالفت لاءِ عملي جواب طور نمودار ٿي رهي هئي. ان ٻڌايو تہ اسرائيلي واعدي ٿيل ڌرتي (ارضِ موعود) ۾ نہ پر مصر ۾ هڪڙي قوم ٿي ويا هيا ۽ هڪڙي دائمي قوم طور ان جي قسمت فقط تڏهن انجام تي پهچندي جڏهن اها پنهنجن لاڳاپن کي انساني دنيا ساڻ سختي سان جوڙيندي ۽ سياست ۾ ملوث نہ ٿيندي.

پر اهي يهودي جيڪي سامي مخالف تيزيءَ جي چار ۾ ڦاسي ويا انهن اهو محسوس ڪونہ ڪيو تہ اهي انهي سياسي علحدگي کي برداشت ڪري سگهندا. اهي خاموش ويهي ۽ انتظار ڪري نٿي سگهيا تہ ڪو مسيحا يا خدا اچي انهن کي ڇوٽڪارو ڏياري، پر انهن کي لازمي پنهنجن ماڻهن کي پاڻ آزاد ڪرائڻو هيو. 1882ع ۾، روس ۾ يهودين جي پهرين قتلام کان هڪڙو سال پوءِ، يهودين جو هڪڙو ٽولو مشرقي يورپ مان لڏي فلسطين ۾ آباد ٿيڻ لاءِ ويو. اهي انهيءَ ڳالهہ تي قائل ٿي ويا هيا تہ جيستائين انهن کي پنهنجو ملڪ ڪونہ هوندو ان وقت تائين اهي نامڪمل ۽ ڌاريا انسان رهندا. صيهون (يروشلم جو قديم نالو) ڏانهن موٽڻ جي اڪير هڪڙي هوڏي سيڪيولر تحريڪ وانگر شروع ٿي، ڇوتہ زماني جي گردشن صيهونين کي باور ڪرايو هيو تہ انهن جي مذهب ۽ انهن جي خدا ڪجهہ بہ ڪونہ ٿي ڪيو. روس ۽ مشرقي يورپ ۾ صيهونيت انقلابي سوشلزم جي شاخ هئي، جيڪا ڪارل مارڪس جي نظرين کي عملي جامو پهرائي رهي هئي. يهودي انقلابي انهي ڳالهہ کان خبردار ٿي ويا هيا تہ تسر (Tsar) وانگر انهن جا ڪامريڊ بہ سامي مخالف هيا ۽ انديشو ڪيائون تہ انهن جو لڏو ڪميونسٽ ملڪ ۾ ترقي ڪونہ ڪندو: واقعن ثابت ڪيو تہ اهي صحيح هيا. انهيءَ مطابق ڊيوڊ بن گوريان، 1886ع کان 1973ع،

جهڙن پرجوش نوجوان سوشلسٽن پنهنجو سامان ٻڌو ۽ فلسطين ڏانهن هلي پيا. هڪڙو مثالي معاشرو قائم ڪرڻ جو تهيو ڪيائون جيڪو غيريهودين لاءِ بہ هڪڙي روشني جي لاٽ ۽ اشتراڪي هزاروي (سوشلسٽ ملينيم) ثابت ٿيندو. ٻين وٽ انهن مارڪسي خوابن لاءِ وقت ڪونہ هيو. آسٽريا جي ڪرشماتي شخصيت ٿيوڊر هرزل، 1860ع کان 1904ع، نئين يهودي جرئت کي هڪڙي نئين آبادڪاري واري مهم طور ڏٺو: يورپي سامراجي طاقتن جي ڪنهن حڪومت جي سرپرستي هيٺ يهودي رياست اسلامي صحرا ۾ ترقي جو پيش خيمو ثابت ٿيندي.

پنهنجي اعترافي سيڪيولرزم جي باوجود صيهونيت پاڻ کي خودبخود حسب روايت مذهبي اصطلاح ۾ ظاهر ڪيو ۽ لازمي طور تي اهڙو مذهب هيو جنهن ۾ خدا ڪونہ هيو. اهو مستقبل جي لاءِ پر اسرار ۽ جذباتي اميدن سان ڀريل هيو ۽ نجات، زيارتي سفر ۽ وري جمڻ وارين قديم سوچن سان واڳيل صيهونين ذاتي چوٽڪاري جي نشاني طور پنهنجو پاڻ کي نوان نالا ڏيڻ جو عمل پڻ اختيار ڪيو. تنهن ڪري اشرجنسبرگ، جيڪو شروعاتي پرچاري هيو، پاڻ کي احدهام (قوم مان هڪڙو) سڏيو. توڙي جو ان فلسطين ۾ يهودي رياست کي قابل عمل ڪونہ ٿي سمجهيو اهو هاڻي ان جو پنهنجو ماڻهو هيو ڇوتہ ان پنهنجي سڃاڻپ نئين قومي جذبي سان ڪرائي هئي. اسرائيلي ماڻهن جي اڪيلي نقطي طور خدا جي جاءِ والارڻ لاءِ ان کي اتي رڳو هڪڙو "روحاني مرڪز" گهربل هيو. اهو زندگيءَ جي سمورن معاملن لاءِ رهنما، دل جي گهراين تائين رسائي ۽ سيني جي احساسن سان ڳانڍاپو ٿي ويندو. صيهونين پراڻي مذهبي عملي طريقي کي منسوخ ڪيو. هڪڙي ماوراء خدا ڏانهن رستو ڏيکارڻ جي بجاءِ يهودين هتي دنيا ۾ ڌرتي تي تشفي حاصل ڪرڻ گهري. عبراني محاورو "هگشاما" جنهن جي لغوي معنيٰ حقيقي ٺاهڻ آهي، قديم يهودي فلاسافي ۾ منفي اصطلاح هيو يعني خدا سان انساني يا طبعي خصلتون منسوب ڪرڻ جي عادت ڏانهن اشارو ڪندڙ. صيهونيت ۾ "هگشاما" تڪميل جي مطلب طور استعمال ٿيل هيو يعني هن عام دنيا ۾ اسرائيل جي اميدن جي تشڪيل. تقدس هاڻي آسمان ۾ وسندڙ ڪونہ هيو: فلسطين لفظي لحاظ کان مڪمل طور هڪڙي "مقدس" ڌرتي هئي.

نيٺ شروعاتي آبادڪار ايرون بي گورڊن، (وفات 1922ع) جي لکڻين ۾ تقدس ڪيئن ڏسي سگهبو. جيڪو ستيتاليهن سالن جي عمر تائين قدامت پرست يهودي ۽ قبالائي جي حيثيت ۾ زندگي گذاريندو رهيو ۽ پوءِ صيهونيت اختيار ڪيائين. سفيد وارن ۽ ڏاڙهي وارو بيمار ۽ ڪمزور ماڻهو، گورڊن نوجوان آبادڪارن سان گڏجي زمين ۾ ڪم ڪار ڪندو هيو. جذبات ۾ رات جو انهن سان چوڌاري نچندو ٽپندو هيو ۽ رڙيون ڪندو هيو "خوشي ڪيو!.... خوشي ملهايو!" گذريل وقت ۾ ان لکيو تہ اسرائيل جي ڌرتي سان ٻيهر ڳانڍاپي واري تجربي کي "شيڪناه" جو نزول سڏڻ گهربو آهي. مقدس ڌرتي هڪڙو روحاني تشخص ٿي وئي هئي: ان کي رڳو يهودين جي پهچ جوڳي روحاني

طاقت هئي جنهن اٽمت يهودي جذبو پيدا ڪيو هيو. جڏهن ان انهي تقدس جي وصف بيان ڪئي تہ گورڊن قبالائي محاورن کي استعمال ڪيو جيڪي ڪڏهن خدا جي پراسرار ولايت لاءِ استعمال ڪيا ويا هيا:

"يهودي جو روح اسرائيلي ڌرتي جي فطري ماحول جو حصو آهي. آواز ۾ اظهار جي چٽائي، هڪڙي اٽڪٽ صاف آسمان جي گهرائي، هڪڙو صاف منظر، پاڪيزگيءَ جا ڪڪر. اڻڄاتل معبود بہ انهي چٽائي ۾ اوجهل ٿيندي لڳي ٿو. محدود پڌري روشنيءَ کان لامحدود لڪل نور منجهہ داخل ٿيندي، هن دنيا جا ماڻهو نہ انهي چٽي منظر کي سمجهن ٿا نہ يهودي روح ۾ انهي اڻڄاتل روشني کي." (29)

شروع ۾ مشرق وسطيٰ جو يعني ان جي فطري اباڻي ڌرتي جو اهو زميني علائقو روس کان گهٽو مختلف هوندو هيو. گورڊن ان کي خوفناڪ ۽ اوپرو سمجهيو هيو. پر ان کي احساس ٿيو تہ اهو محنت ("اوودا" Avodah)، اهڙو لفظ جيڪو مذهبي رسمن جي ادائگي جي حوالي ۾ پڻ اچي ٿو) ذريعي ان کي پنهنجو ڪري وٺندو. زمين کي آباد ڪندي جنهن لاءِ صيهونين چيو ٿي تہ عربن ان کي نظرانداز ڪري ڇڏيو هيو يهودين ان کي پنهنجي لاءِ فتح ڪري ورتو ۽ ساڳي وقت جلاوطني جي اوپرائپ کان بہ پاڻ کي آزاد ڪرائي ڇڏيو.

سوشلسٽ صيهونين پنهنجي آبادڪاري واري تحريڪ کي محنت جي سوڀ سڏيو: انهن جون وسنديون سيڪيولر راهب خانا ٿي ويا، جتي اهي گڏجي رهندا هيا ۽ پنهنجي آزادي لاءِ حل ڳوليندا هيا. زمين کي آباد ڪرڻ واري انهن جي ڪِرت وري جمڻ واري هڪڙي روحاني تجربي ۽ عالمگير محبت ڏانهن رهنمائي ڪئي، گورڊن بيان ڪري ٿو:

"ايتري حد تائين جو منهنجا هٿ پورهيو ڪرڻ جا عادي ٿي ويا، منهنجن اکين ۾ ڪنن ڏسڻ ۾ ٻڌڻ سکيو ۽ منهنجي دل کي خبر پئي تہ ان ۾ ڇا آهي، منهنجي روح پڻ جبلن مٿان ٽپنگ ٽپا ڏيڻ سکيو مٿي اُڏڻ ۽ مٿي چڙهڻ. انهن وسعتن ڏانهن پکڙجڻ لاءِ جن جي ان کي خبر ئي ڪونہ هئي، چوڌاري پکڙيل سموري ڌرتي کي پيار ڪرڻ، دنيا ۾ جيڪو ڪجهہ ان ۾ آهي، ۽ سموري ڪائنات جي ٻانهن ۾ پنهنجو پاڻ کي ڀاڪر ۾ ڏسڻ لاءِ."(30)

انهن جو ڪم هڪڙي سيڪيولر عبادت هئي. اٽڪل 1927ع ۾ هڪڙو نوجوان اسڪالر ۽ آبادڪار اورهام شلونسڪي (Avraham Schlonsky) جيڪو روڊ مستري جو ڪم ڪندو هيو اسرائيل جي ڌرتي لاءِ هي نظم لکيو.

"منهنجي پياري امڙ مون کي مختلف رنگن جو شاندار لباس پاراءِ، صبح جو مون کي پورهئي لاءِ وٺي وڃ. منهنجي ڌرتي روشني (نور) ۾ ائين ويڙهيل آهي جڻ عبادت ڪرڻ واري چادر ۾. گهرن جون جايون نراڙ تي ٻڌل تعويذن وانگر بيٺيون آهن، ۽ هٿن سان ڪکوري هموار

ڪيل ٽڪريون چمڙي بند ٿيل تعويذن جي ڏورين وانگر هيٺ لڙڪندڙ. هتي پيارو شهر پنهنجي بانيڪار کي صبح جون دعائون ٿو ڏئي ۽ بانيڪارن ۾ تنهنجو پٽ اورهام بہ شامل آهي، اسرائيل ۾ هڪڙو روڊ مستري چارڻ.“(31)

صيهوني کي هاڻي خدا جي ضرورت ڪونهي; اهو پاڻ بانيڪار آهي. ٻين صيهونين هڪڙي وڏيڪ روايتي عقيدي کي قائم رکيو. قبالائي ابراهام اسحاق ڪوڪ، 1865ع کان 1935ع، جنهن فلسطيني يهودي پاڙي ۾ چيف ربي طور خدمتون انجام ڏنيون، اسرائيل جي ڌرتي ۾ اچڻ کان اڳ ان جو غيريهودي دنيا سان ڪڏهن واسطو ڪونہ پيو هيو. ان اصرار ڪيو تہ جيستائين عملي خدا جي نظرئي کي مذهب جي ذميوارين ۽ خيالن کان الڳ ڪنهن مخصوص هستي جي اطاعت طور بيان ڪيو ويندو تہ اهو ناپختي نقطہ نظر کان آزاد ڪونہ هوندو. جيڪو نقطہ نظر سدائين مخصوص هستين ۾ مرڪوز ٿيل هوندو آهي.(32) خدا ڪا ٻي هستي ڪونہ هيو: لامحدود شخصيت جهڙن سمورن انساني تصورن کان ماوراء آهي. خدا بابت ڪنهن مخصوص هستي طور سوچڻ شرڪ هيو ۽ ٻاراڻي ذهنيت جي علامت هيو. ڪوڪ (Kook) يهودي روايت ۾ رچيل هيو پر صيهوني دينيات ڪري ڳڻتي ۾ ورتل ڪونہ هيو. سچ تہ محنت ڪشن تسليم ٿي ڪيو تہ انهن مذهب کان جند ڇڏائي ڇڏي هئي پر اها ملحداڻي صيهونيت فقط هڪڙو مرحلو هئي. خدا محنتي آبادڪارن سان ڪم ۾ شامل هيو: اونداهي جي انهن ”تهن“ ۾ الوهي ”تجليون“ ڦاسي ويون هيون ۽ نجات لاءِ منتظر هيون. آيا انهن ائين سوچيو ٿي يا نہ. يهودي خدا کان جدا نہ ٿي سگهندڙ پنهنجي بنياد ۾ هيا ۽ ان کي محسوس ڪرڻ کان سواءِ خدا جي منصوبي جي تڪميل ڪري رهيا هيا. جلاوطني دوران مقدس روح پنهنجي قوم مان هليو ويو هيو. انهن شيڪناه کي صومعين (سائنوگاگس) ۽ مطالعي وارن ايوانن ۾ لڪائي ڇڏيو هيو پر جلدئي اسرائيل دنيا جو روحاني مرڪز ٿي ويو ۽ غير يهودين تي خدا جو حقي نظريو ظاهر ڪيائين.

اهڙي قسم جي روحانيت خطرناڪ ٿيڻي هئي. مقدس ڌرتي لاءِ دلي لاڳاپي اسان جي پنهنجي زماني ۾ يهودي بنياد پرستي جي چاهت کي مدد ڏني آهي. ٻئي، يهودي ۽ مسلمان، اونداهي دنيا ۾ مطلب حاصل ڪرڻ لاءِ جدوجهد ڪري رهيا آهن. لڳي ٿو تہ تاريخ جي خدا انهن کي ناڪام بڻايو آهي. صيهوني پنهنجي قوم جي آخري انت جو انديشو ڪرڻ لاءِ حق بجانب هيا. ڪيترن ئي يهودين لاءِ خدا جو روايتي نظريو نازين هٿان يهودين جي قتلام کان پوءِ هڪڙي اڻ ٿيڻي ڳالهہ ٿي ويو هيو. نوبل انعام کٽيندڙ ايلي ويسل هنگري ۾ پنهنجي ٻالڪپڻي دوران فقط خدا جي لاءِ ئي زنده بچيو هيو. ان جي زندگي تلمود جي قاعدي ذريعي سنوارجي وئي هئي ۽ ان کي اميد هئي تہ هڪڙي ڏينهن قبالا جي رمزن منجهہ شريڪ ٿي ويندو. ڇوڪراڻي عمر ۾ هجڻ ڪري ان کي آشوز ڏانهن ۽ بعد ۾ بچنولد (Buchenwald) ڏانهن پڪڙي وٺي ويا هيا. ڊيٿ ڪئمپ ۾ پنهنجي

پهرين رات دوران لاش ساڙڻ واري جاءِ منجهان آسمان ڏانهن ورو ڪڙ ڪائي ويندڙ ڪاري دونهين کي ڏسنديءَ، جتي ان جي ماءُ ۽ ڀيڻ جي لاشن کي اڇلائڻو هين. ان کي محسوس ٿيو ته شعلن ان جي ايمان کي هميشه لاءِ ڀسم ڪري ڇڏيو آهي. اهو هڪڙي اهڙي دنيا ۾ هيو جيڪا نئشي طرفان تصور ڪيل بنا خدا واري دنيا سان معروضي باهم تعلق رکندڙ هئي. سالن پڄاڻان ان لکيو "مان ان رات واري ڀوائتي خاموشي کي ڪڏهن به وساري ڪونه سگهندس جنهن هميشه هميشه لاءِ مون کي زنده رهڻ جي تمنا کان مايوس ڪري ڇڏيو هيو. مان انهن گهڙين کي ڪڏهن به وساري ڪونه سگهندس جن منهنجي خدا کي ۽ منهنجي روح کي قتل ڪري ڇڏيو ۽ منهنجن خوابن کي مٽيءَ ۾ ملائي ڇڏيو".(33)

هڪڙي ڏينهن نازي پوليس واري (گستاپو) هڪڙي ٻار کي سولي تي لٽڪائي ڇڏيو. نازي اسپيشل پوليس وارا پڻ هزارين ڏسندڙن جي سامهون هڪڙي نوجوان ڇوڪري کي سولي تي لٽڪائڻ واري منظر ڪري پريشان هيا. ويسل کي ياد پوي ٿو ته ڇوڪرو جنهن جو "ڏکويل اکين واري فرشتي" جهڙو چهرو هيو، جيئن ئي ٿياس تي چڙهڻ لڳو ته صفا ڦڪو بلڪل ماٺ ۽ خاموش هيو. ويسل جي پٺيان ٻين قيدين مان هڪڙي پڇيو: "خدا ڪٿي آهي؟ اهو ڪٿي آهي؟" ڇوڪري کي مرڻ ۾ اڌ ڪلاڪ لڳو جڏهن ته ٻين قيدين کي ان جي منهن ۾ ڏسڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو. ساڳي ماڻهوءَ وري پڇيو: "هاڻي خدا ڪٿي آهي؟" ۽ ويسل پنهنجي اندر ۾ ان جو جواب ڏيڻ لاءِ هڪڙو آواز ٻڌو: "اهو ڪٿي آهي؟ اهو هتي آهي. اهو هتي انهي ٿياس تي سولي چڙهيل آهي".(34)

دوستووسڪي اهو چيو هيو ته هڪڙي اڪيلي ٻار جو موت به خدا کي نه مڃڻ جوڳو بڻائي ڇڏيندو، پر ان به اهڙين حالتن ۾ ٻار جي موت جو تصور ڪونه ڪيو هيو. آشوِز واري دهشت خدا جي ڪيترن وڌيڪ روايتي نظرين لاءِ هڪڙي ڪليل للڪار آهي. فلاسافرن وارو ڏورانهون خدا ناقابل برداشت ٿي ويجي ٿو. ڪيترائي يهودي هاڻي خدا جي بائيبل واري نظرئي کي ڪونه ٿا مڃين، جيڪو پنهنجو پاڻ کي تاريخ ۾ ظاهر ڪري ٿو. اهي ويسل سان گڏ چون ٿا ته آشوِز ۾ ان جو وجود گم ٿي ويو. هڪڙي شخصي خدا جو نظريو مشڪلات سان چڪار لڳو پيو آهي. جيڪڏهن اهو خدا قادر مطلق آهي ته اهو نازين هٿان ٿيندڙ تباهي کان بچائي سگهي ها. جيڪڏهن اهو ان کي روڪڻ جي قابل ڪونه هيو ته اهو ڪمزور ۽ ڪنهن ڪم جو ڪونه هيو. جيڪڏهن اهو ان تباهي کي روڪي سگهي ها ۽ تباهي ٿيڻ نه ڏئي ها ته اهو تمام وڏو سگهارو هجي ها. يهودي اڪيلا ماڻهو ڪونهن جن اها ڳالهه تسليم ڪئي ته نازين واري تباهي عام رواجي دينيات جو خاتمو ڪيو.

البت اها حقيقت آهي ته آشوِز ۾ به ڪجهه يهودين تلمود جي تلاوت ۽ روايتي ڏڻ ملهائڻ واري روايت کي جاري رکيو انهيءَ ڪري نه ته ڪو انهن کي اها اُميد هئي ته خدا انهن کي آجو ڪرائيندو پر انهي ڪري جو ان عمل همٿ پيدا ڪئي ٿي. اها ڳالهه به مشهور آهي ته آشوِز ۾ هڪڙي ڏينهن يهودين جي هڪڙي ٽولي خدا تي مقدمو هلايو.

انهن خدا تي ظلم ۽ دغا ڪرڻ جا الزام مڙهيا. انهي تازي بي حيائي جي دوران ڀوڳنا ۽ آزار جي مسئلي لاءِ انهن حضرت ايوب عليہ السلام وانگر عام جوابن ۾ تسلي محسوس ڪونہ ٿي ڪئي. انهن ڪي خدا لاءِ ڪابہ رعايت نظر ڪونہ آئي. نہ وري ڪا نرمي ڪرڻ واري صورتحال. تنهن ڪري انهن خدا کي ڏوهي قرار ڏنو ۽ فرض ڪيائون تہ اهو موجود ڪونهي. ربي (Rabbi) فيصلي جو اعلان ڪيو. پوءِ ان مٿي نهاريو ۽ چيو تہ مقدمي جي ڪارروائي پوري ٿي وئي: ان وقت شام جي عبادت جو وقت ٿي چڪو هيو.

باب يارهون

ڇا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟

جيئن ئي اسان ٻئي هزاروين (20,000) سال جي پڇاڙي ڏانهن وڌندا وڃون ٿا، ائين لڳي ٿو تہ ڇڻ جنهن دنيا کي اسان ڄاڻون ٿا اها هٿن مان نڪرندي پئي وڃي. ڏهاڪن تائين اسان اهڙي علم سان زندگي گذاري آهي جو اسان اهڙا هٿيار ايجاد ڪيا آهن جيڪي هن سياري تي موجود انساني زندگي کي مليا ميٽ ڪري سگهن ٿا. ٿي سگهي ٿو تہ سرد جنگ جي پڇاڙي ٿي وئي هجي، پر دنيا جو نئون نظام پراڻي کان ڪو گهڻ ڀوائتو ڪونہ ٿو لڳي. اسان ماحولياتي تباهي جي امڪان کي منهن ڏئي رهيا آهيون. ايڊز جي بيماري قابو ۾ نہ اچڻ واري حد تائين وبا جي صورت اختيار ڪندي پئي وڃي. ٻن يا ٽن پيڙهين اندر آبادي ايتري تہ گهڻي ٿي ويندي جو هن سياري لاءِ ان کي سهارو ڏيڻ ڏکيو ٿي ويندو. هزارين ماڻهو ڏڪار ۽ خشڪ سالي ڪري مري رهيا آهن. اسان جي پنهنجن نسلن کان اڳ ئي ماڻهن محسوس ڪري ورتو آهي تہ دنيا جو خاتمو قريب آهي، پوءِ بہ ايئن لڳي ٿو تہ اسان اهڙي مستقبل کي منهن ڏئي رهيا آهيون جنهن جو تصور نٿو ڪري سگهجي. ايندڙ سالن ۾ خدا جو نظريو ڪيئن دائم ۽ قائم رهي سگهندو؟ چئن هزار سالن کان لاڳيتو ان حال جي گُهرجن جو پورائو ڪيو آهي، پر اسان جي پنهنجي صدي ۾ گهڻي کان گهڻن ماڻهن اهو محسوس ڪيو آهي تہ اهو هاڻي انهن لاءِ ڪارائتو نہ رهيو آهي ۽ جڏهن مذهبي نظريا اثر وڃائي ويهندا آهن تہ اهي ختم ٿي ويندا آهن. ٿي سگهي ٿو تہ خدا واقعي ماضيءَ جو هڪڙو نظريو هجي. آمريڪي اسڪالر پيٽر برجر (Peter Berger) ڌيان ڇڪائي ٿو تہ اسان جڏهن ماضيءَ جي پنهنجي زماني سان ڀيٽ ڪندا آهيون تہ اڪثر ڪري اسان ٻہ معيار اپنائيندا آهيون. جتي ماضيءَ جو تجزيو ڪيو ويندو آهي ۽ متعلقہ بڻايو ويندو آهي، اتي حال کي انهي عمل کان محفوظ بڻائبو آهي ۽ اسان جي موجوده حالت پختي ٿي ويندي آهي: انهيءَ ڪري "نئين عهدنامي جا ليکڪ پنهنجي زماني ۾ جميل ڪوڙي احساس جي ڀوڳنا ۾ مبتلا نظر اچن ٿا، پر تجزيہ نگار پنهنجي زماني جي شعور کي هڪڙي خالص عقلي نعمت طور ڏسي ٿو."(1) اوڻويهين صدي ۾ ابتدائي ويهين صدي جي سيڪيولرزم جي حامين الحاد يا دهريت کي سائنسي دور ۾ انسان ذات جي ناقابل تنسيخ حالت طور ڏٺو آهي.

انهي خيال جي حمايت ۾ گهڻو ڪجهہ موجود آهي. يورپ ۾ گرجا گهر خالي ٿيندا پيا وڃن، دهريت هاڻي ٿورن ماڻهن جو تڪليف دهہ نظريو ڪونہ رهيو آهي پر هڪڙو

غالب مزاج ٿي وئي آهي. ماضيءَ ۾ اها هميشه خدا جي ڪنهن مخصوص نظرئي ذريعي عوام ۾ پيش ڪئي ويندي هئي پر هاڻي لڳي ٿو تہ ان وحدانيت سان پنهنجي جڙتو تعلق کي ختم ڪري ڇڏيو آهي ۽ هڪڙي سيڪيولر معاشري ۾ رهڻ جي تجربي ڏانهن پاڻمرادو عملي نتيجو ٿي وئي آهي. نتشي جي پاڳل جي چوڌاري گڏ ٿيل تماشائي ماڻهن جي مجمعي وانگر اڪثر خدا کان سواءِ زندگي جي احساس سان ثابت قدم آهن. ٻيا ان جي غيرموجودگي کي مثبت ڇوٽ سمجهن ٿا. اسان مان اهي جن ماضي ۾ مذهب سان ڏکيو وقت گذاريو آهي اهي ان کي ان خدا کان جند ڇڏائڻ لاءِ آجو ٿيندي محسوس ڪن ٿا، جنهن خدا اسان جي ٻالڪپڻي کي دهشتزده ڪري ڇڏيو هيو. هڪڙي انتقامي مزاج واري معبود جي آڏو جيڪو جيڪڏهن اسان ان جي قانونن جي پيروي نہ ڪنداسين تہ اسان کي دائمي عذاب سان ڌمڪائي ٿو ڊپ ۾ سوڙهو نہ ٿيڻ عجيب ڳالهہ آهي. اسان کي هڪڙي نئين ذهني آزادي حاصل ٿي آهي ۽ هروقت ايمانداري يا بلند اخلاقي جو ٻڏندڙ نقصان محسوس ڪندي عقيدي جي ڏکين رڪنن جي چوڌاري احتياط ڪري ٻلي پير هلڻ کان سواءِ اسان ٻي ڌِيائي سان پنهنجي نظرئي جي پيروي ڪري سگهنداسين. اسان تصور ڪريون ٿا تہ اسان جنهن ڌِيائتي معبود جو تجربو ڪيو آهي، اهو يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جو اصلي ۽ سچو پچو خدا آهي ۽ ڪڏهن بہ اهو تسليم ڪونہ ٿا ڪيون تہ اها محض هڪڙي افسوسناڪ پستي آهي.

اتي هيڪلائي پڻ موجود آهي. جين پال سارتر، 1905ع کان 1980ع، انساني ذهن ۾ هڪڙي خدائي نموني جي ڳڙکي جو ذڪر ڪيو جتي خدا سدائين موجود رهي ٿو. ان هوندي بہ ان اصرار ڪيو تہ توڙي جيڪڏهن خدا موجود آهي تڏهن بہ ان کي رد ڪرڻ ضروري آهي ڇو تہ خدا جو نظريو يا خيال اسان جي آزادي جي نفي ڪري ٿو. روايتي مذهب اسان کي ٻڌائي ٿو تہ مڪمل انسان ٿيڻ لاءِ اسان کي خدا جي انساني نظرئي سان سهمت ٿيڻ لازمي آهي. ان جي بجاءِ اسان کي لازمي طور انسانن کي آزادي جي پتلي طور ڏسڻ گهرجي. سارتر جي دهريت ڪو آٿت ڏيندڙ عقيدو ڪونہ هيو پر ٻين وجوديت پسندن خدا جي عدم موجوديت کي هڪڙي مثبت خُلاصِي طور ڏٺو ٿي . مؤرس ميرليو پونٽي (Maurice Merleau Ponty)، 1908ع کان 1961ع، چيو تہ اسان جي حيرانگيءَ جي احساس کي وڌائڻ جي بجاءِ خدا انهيءَ کي ٻي اثر ٿو بڻائي. جيئن تہ خدا مطلق ڪماليت جي ترجماني ڪري ٿو اسان جي لاءِ ڪرڻ يا حاصل ڪرڻ لاءِ ڪجهہ بہ ڪونہ ٿو بچي. البرٽ ڪئمس (Albert Camus)، 1913ع کان 1960ع، هڪڙي ڊرامائي دهريت جي پرچار ڪئي. ماڻهو انسان ذات مٿان پنهنجي سموري محبتي ڪيفيت کي نڇاور ڪرڻ جي مقصد پٽاندر ٻي ادبيءَ سان خدا کان انڪار ڪري ڇڏيندا. جيئن دهرين جو سدائين مطلب رهيو آهي. دراصل خدا کي ماضيءَ ۾ تخليقي صلاحيت جي واڌ ويجهہ لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو. جيڪڏهن ان کي هر امڪاني مسئلي ۽ اڻ ٿيڻي ڳالهہ جو گڏيل جواب ٺاهيو وڃي تہ اهو بيشڪ اسان جي حيرت ۽ ڪاميابي جي احساس کي دٻائي

ڇڏيندو. هڪڙي ٽڪل يا اڻ پوري خدائيت جي مقابلي ۾ هڪڙي اتساهيندڙ ۽ ذميواراڻي دهريت وڌيڪ مذهبي ٿي سگهي ٿي.

1950ع واري ڏهاڪي دوران اي. جي. ايئر (A.J. Ayer)، 1910ع کان 1991ع، جهڙن منطقي ايجابين سوال ڪيو ته آيا خدا ۾ ايمان رکڻ جو ڪو مطلب بڻجي ٿو. فطري علم فقط چاڻ جو پروسي جوڳو ذريعو مهيا ڪن ٿا ڇو ته ان کي تجربي طور تي پرکي سگهبو. ايئر (Ayer) اهو ڪونه ٿي پڇيو ته آيا خدا موجود آهي يا نه پر اهو ٿي پڇيائين ته آيا خدا جي تصور جو ڪو مطلب هيو. ان دليل ڏنو ته ڪو به اهڙو بيان بي معنيٰ آهي جيڪڏهن اسان کي اها خبر نه پوي ته ڪنهن به ڳالهه جي تصديق ڪيئن ڪري سگهبي يا ان کي ڪوڙو ڪيئن ڪري سگهبو. اهو چوڻ "مريخ تي عملي زندگي موجود آهي" ڪا بي معنيٰ ڳالهه ڪونهي ڇو ته اسان کي خبر آهي ته جيڪڏهن اسان وٽ ضروري ٽيڪنالاجي موجود هجي ته اسان ان ڳالهه جي تصديق ڪري سگهنداسين. ساڳي طرح آسمان ۾ روايتي قديم انسان ۾ سادو ايمان رکندڙ ماڻهو به ڪا بي معنيٰ ڳالهه ڪونه ٿو ڪري جڏهن اهو چوي ٿو: "مان خدا ۾ ايمان رکان ٿو" ڇو ته مرڻ کان پوءِ اسان کي خبر پوندي ته آيا اهو سچ آهي يا نه. جنهن کي مسئلا درپيش اچن ٿا اهو وڌيڪ مهذب ايمان وارو آهي، جڏهن اهو چوي ٿو: "خدا اهڙي ڪنهن به لحاظ ۾ موجود ڪونهي جنهن کي اسان سمجهي سگهون." يا "خدا دنيا جي انساني سوچ ۾ غور طلب ڪونهي." اهي بيان گهڻو مبهم آهن، اهو ڏسڻ ناممڪن آهي ته انهن کي ڪيئن پرکي سگهبو. تنهن ڪري اهي بي معنيٰ آهن. جيئن ايئر چيو: "خدائيت گهڻي منجهيل آهي ۽ جن جملن ۾ "خدا" اچي ٿو اهي گهڻو غيرمنطقي ۽ تصديق يا ڪوڙو قرار ڏيڻ لاءِ ايترو ناقابل آهن جو عقيدي يا بي اعتقاديءَ، دين يا بي ديني جي باري ۾ ڳالهائڻ منطقي طور ناممڪن آهي."(2) دهريت به ايتري ئي ناقابل فهم ۽ بي معنيٰ آهي جيتري خدائيت. "خدا" جي نظرئي ۾ اهڙي ڪا به ڳالهه ڪونهي جنهن کان انڪار ڪجي يا جنهن لاءِ شڪ ڪجي.

فرائيڊ وانگر ايجابين کي يقين هيو ته مذهبي عقيدي هڪڙي ناپختگي جي نمائندگي ڪئي ٿي جنهن تي سائنس غلبو حاصل ڪري وٺندي. 1950ع واري ڏهاڪي کان وٺي ٻولين (لسانيات) جي ماهرن نشاندهي ڪندي منطقي ايجابيت ("لاجيڪل پازيٽزم"Logical Positivism) تي تنقيد ڪئي آهي ته جنهن کي ايئر "تصديقي اصول" سڏي ٿو اهو خود تصديق نٿو ٿي سگهي. اڄ اسان سائنس جي باري ۾، جيڪا فقط طبعي فطرت جي دنيا بابت وضاحت ڪري سگهي ٿي، گهڻو ڪري گهٽ اميد پرست آهيون. ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ نشاندهي ڪئي ته منطقي ايجابي پنهنجو پاڻ کي هڪڙي دور جي سائنسدانن وانگر پيش ڪن ٿا، جڏهن تاريخ ۾ پهريون ڀيرو سائنس، فطري دنيا کي انسان ذات کان واضح طور تي الڳ ٿلڳ ڏٺو هيو.(3) ايئر جن قسمن جي بيانن جو حوالو ڏنو اهي سائنس جي معروضي حقيقتن لاءِ گهڻو ڪارگر آهن، پر گهٽ معروف انساني تجربن لاءِ موزون ڪونهن. شاعري يا موسيقي وانگر مذهب تصديق ۽

گفتگو جي انهي قسم پٽاندڙ سمجهائي سگهجڻ جهڙو ڪونهي. تازو تازو انتوني فليو (Antony Flew) جهڙن ٻولي جي ماهرن ٻڌايو آهي ته بجاءِ ڪنهن مذهبي تشريح جي فطري وضاحت ڳولڻ وڌيڪ مناسب آهي. "پراڻا ثبوت" ڪم جا ڪونهن: خيال منجهان دليل ظاهر ٿيندو آهي ڇو ته اهو ڏسڻ لاءِ ته آيا فطري ڪائناتون پنهنجن قانونن ذريعي سرگرم آهن يا ڪنهن ٻاهرين قوت سان. اسان کي نظام مان ٻاهر نظر ڊوڙائڻ جي ضرورت پوندي. اهو دليل ته اسان "عاجز" يا "ناقص" وجود (هستيون) آهيون ڪنهن به ڳالهه کي ثابت ڪونه ٿو ڪري ڇوته هميشه هڪڙي اهڙي وضاحت هجڻ گهرجي جيڪا حتمي هجي نه ڪي سمجهه کان ٻاهر. فيوئربخ، مارڪس يا وجوديت پسندن جي مقابلي ۾ فليو گهٽ اميد پرست آهي. دنيا ۾ ڪنهن به تڙپ ۽ ضد جي گنجائش ڪونهي پر رڳو مقصد لاءِ حقيقي ذميواري ۽ سائنس اڪيلي وڏڻ جو اڪيلو ذريعو.

بهرحال، اسان کي معلوم آهي ته سيني مذهبي ماڻهن "خدا" ڏانهن انهيءَ لاءِ ڪونه رجوع ڪيو آهي ته انهن کي ڪائنات جي وضاحت (تشريح) مهيا ڪري. ڪيترن وري ثابتين کي منجهائيندڙ مسئلو سمجهيو آهي. سائنس کي صرف انهن مغربي عيسائين خطرو محسوس ڪيو آهي جن صحيفن کي لغوي معنيٰ ۾ پڙهڻ جي عادت بڻائي ڇڏي هئي ۽ عقيدن جي ايئن تشريح ڪندا هيا ڄڻ اهي معروضي حقيقت جو معاملو هيا. سائنسدانن ۽ فلاسافرن جن پنهنجن سرشتن ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ نه ڏني، اهي خدا جي نظرئي جو حوالو اڪثر ڪري عِلت اول طور ڏيندا آهن، اهڙو گمان جنهن کي آخرڪار قرون وسطيٰ دوران يهودين، مسلمانن ۽ يوناني قدامت پرست عيسائين ترڪ ڪيو. وڌيڪ معروضي "خدا"، اهي جنهن جي ڳولا ۾ هيا، ڪنهن معروضي حقيقت طور ثابت ٿي سگهڻ جهڙو ڪونه هيو ۽ هر ماڻهو سان اهو ئي مسئلو هيو. ان کي ڪائنات جي طبعي نظام ۾ ڳولي هٽ ڪري نه سگهبو بس ٻڌمت وارن جي نرواڻ کان وڌيڪ نه.

ٻولي ماهرن جي مقابلي ۾ 1960ع جي ڏهاڪي وارا انتهاپسند انقلابي ديني عالم وڌيڪ پرجوش هيا. جن جوشيلي انداز ۾ نٽشي جي پيروي ڪئي ۽ خدا جي عدم موجودگي جي دعويٰ ڪئي. 1966ع ۾ ڇپيل "دي گوسفل آف ڪرسچين اٿيئزم" ۾ ٿامس جي التيزر (Thomes J. Altizer) دعويٰ ڪئي ته خدا جي عدم موجودگي جي "سٺي خبر" اسان کي هڪڙي جابر ماورائي معبود جي غلامي کان آزاد ڪري ڇڏيو هيو: ڇا اسان جي تجربي مطابق فقط قبولڻ سان يا مورڳو خدا جي عدم موجودگي چاهيندي اسان ماورائي حد ۽ اوپري حد کان آزادي ماڻي سگهنداسين جيڪا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ خدا جي خود اوپرائپ سان اونداهي ۽ خالي ٿي وئي آهي.(4) التيزر روح جي اونداهي رات ۽ تياڳ جي پيڙا جي باطني اصطلاحن ۾ ڳالهايو. انهيءَ کان اڳ جو خدا پيهر اهميت اختيار ڪري وڃي خدا جي عدم موجودگي خاموشي جي ترجماني ٿي ڪئي جيڪا ضروري هئي. انهي کان اڳ جو دينيات جي تجديد ٿي سگهي الوهيت جي باري ۾ اسان جي پراڻن نظرين کي ختم ٿيڻو هيو. ان هڪڙي ٻولي ۽ هڪڙي

نموني جو انتظار ڪري رهيا آهيون جنهن ۾ خدا هڪ دفعو وري امڪان تي پوي، التيزر جي دينيات هڪڙو جوشيلو منطقي بحث هيو جنهن انهي اميد ۾ بغير خدا واري اونداهي دنيا تي حملو ڪيو ته اها پنهنجا ڳجهه ظاهر ڪندي. پال وان بيورن (Paul Van Buren) وڌيڪ منطقي ۽ صحيح هيو. 1963ع ۾ ڇپيل "دي سيڪيولر مينگ آف دي گوسفل" نالي ڪتاب ۾ ان دعوي ڪئي ته دنيا ۾ سرگرم خدا جي باري ۾ هاڻي ڳالهائڻ ممڪن ڪونه هيو. سائنس ۽ ٽيڪنالاجي پراڻي ڏندڪٿا کي ناقص ڪري ڇڏيو هيو. آسمان ۾ قديم انسان وارو سادو عقيدو صاف طور تي واضح نموني ناممڪن هيو پر دينياتي عالمن جو وڌيڪ مُهذب عقيدو به ايئن ئي هيو. اسان لازمي طور خدا کان سواءِ ڪم هلائيندا سين ۽ ناصره (نذرٿ Nazareth) جي عيسيٰ عليه السلام کي جهليندا سين. "گوسفل" آزاد انسان جي سٺي خبر هئي جنهن ٻين انسانن کي آزاد ڪيو هيو. نذرٿ وارو عيسيٰ عليه السلام آزادي ڏيارينڙ هيو "اهو انسان جيڪو ظاهر ڪري ٿو ته انسان هجڻ جو ڪهڙو مطلب آهي."(5)

1966ع ۾ ڇپيل "ريڊيڪل ٿيالاجي اينڊ دي ڊيٿ آف گاڊ" نالي ڪتاب ۾ وليم هئملٽن (William Hamilton) لکيو ته اهڙي قسم جي دينيات جون پاڙون آمريڪا ۾ ڪتل هيون. جيڪو ملڪ سدائين هڪڙي خيالي دنيا جي لاڙي ۾ هوندو هيو ۽ ان جي پنهنجي ڪا وڏي دينياتي روايت موجود ڪونه هئي. خدا جي عدم موجودگي واري تصور هنري ("ٽيڪنيڪل") دور جي وحشت ۽ سماجي انتشار جي ترجماني تي ڪئي جنهن پراڻي طريقي ۾ بائيبل واري خدا ۾ ايمان رکڻ کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو. هئملٽن پاڻ انهي دينياتي لاڙي کي ويهين عيسوي صدي ۾ پروٽيسٽنٽ هجڻ جو هڪڙو طريقو سمجهيو. لٿر پنهنجي راهب خاني کي ڇڏي دنيا ۾ ٻاهر هليو ويو هيو. ساڳي طريقي ۾ ان ۽ ٻين عيسائي انتهاپسندن اعتراف ڪيو هيو ته اهي سيڪيولر ماڻهو آهن. اهي ان مقدس جاءِ کان پري، جتي انهن جي پاڙي ۾ خدا لاءِ ڇيو ويندو هيو ته اهو انسان عيسيٰ عليه السلام کي ڳولڻ ايندو آهي، ٽيڪنالاجي، پاور، جنسي جبلت، دولت ۽ شهري دنيا ۾ ٻاهر هليا ويا. جديد سيڪيولر انسان کي خدا جي ضرورت ڪونه هئي. هئملٽن جي سوچ ۾ خدا جي نموني وارو خاڪو ڪونه هيو: ان دنيا ۾ خود پنهنجو حل ڳوليو.

1960ع جي انهي زنده دل ڏهاڪي جي اميد پرستي بابت اڄان به دردناڪ ڳالهه موجود آهي. يقيني طور تي انتهاپسند صحيح هيا ته خدا بابت ڳالهائڻ جا پراڻا طريقا گهڻن ماڻهن لاءِ ناممڪن ٿي ويا هيا پر افسوس ته 1990ع جي ڏهاڪي ۾ اهو محسوس ڪرڻ ڏکيو آهي ته آزادي ۽ نئون صبح ويجهو اچي ويا آهن. جيمس ايچ ڪون (James H. Cone) جهڙن ڪارن ديني عالمن سوال اٿاريو ته سفيد ماڻهن اهو ڪيئن سمجهيو ته انهن کي خدا جي عدم موجودگي جي بنياد تي آزادي جي اقرار ڪرڻ جو حق آهي، جڏهن ته اصل ۾ انهن خدا جي نالي ۾ ماڻهن کي غلام بڻايو هيو. يهودي عالم رچرڊ روبنسٽين کي اهو سمجهڻ ناممڪن لڳو ته نازين هٿاران يهودين جي قتلام کان هڪدم پوءِ خدا ترسي کان وانجهي

انسانيت بابت اهي گهڻو مثبت ڪيئن محسوس ڪري سگهندا. اهو پاڻ انهيءَ ڳالهه جو قائل ٿي ويو هيو تہ جنهن معبود جو تاريخ جي خدا طور تصور ڪجي ٿو اهو آشوزِ ۾ هميشه لاءِ الوداع ڪري ويو هيو. تاهم روبنسٽين اهو محسوس ڪونہ ڪيو تہ يهودي مذهب کي ڇڏي ڏيندا. يورپي يهودي لڏي جي تازي تباهي کان پوءِ اهي لازمي طور پاڻ کي پنهنجي ماضي کان الڳ ڪونہ ڪندا. بهرحال، آزاد خيال يهوديت جو شفيق ۽ ڇاتل خدا ڪم جو ڪونہ هيو. اهو گهڻو بي پرواهہ هيو ان زندگي جي الميي کي نظر انداز ٿي ڪيو ۽ ان فرض ڪري ورتو هيو تہ دنيا سڌري ويندي. روبنسٽين خود يهودي صوفين جي خدا کي ترجيح ڏني. اهو اسحاق لوريا جي "دستبرداري" ("طسمتسم" Tsimtsum) واري نظرئي کان متاثر هيو يعني خدا جي پاڻمرادو بي تعلقي وارو رضاڪاراڻو عمل جنهن تخليقي دنيا کي وجود ۾ آندو. سيني صوفين خدا کي عدم وجود طور ڏٺو هيو جنهن منجهان اسان آياسين ۽ جنهن ڏانهن اسان واپس ٿينداسين. روبنسٽين سارتر (Sartre) سان متفق هيو تہ زندگي کوکلي آهي؛ ان صوفين جي خدا کي عدم وجود جي انهي انساني تجربي ۾ داخل ٿيڻ جي هڪڙي تصوراتي ذريعي طور ڏٺو.(6)

ٻين يهودي عالمن پڻ اسحاق لوريا جي قبالا ۾ راحت محسوس ڪئي آهي. هنس جوناس (Hans Jonas) مڃي ٿو تہ آشوزِ واري قتلام کان پوءِ اسان ڪامل قدرت واري خدا ۾ گهڻو يقين نٿا رکي سگهون. جڏهن خدا دنيا تخليق ڪئي تہ ان پاڻ کي رضاڪارانہ طور محدود ڪري ڇڏيو ۽ انسانن جي ڪمزوري ۾ پائيواري ڪيائين. هاڻي اهو وڌيڪ ڪجهہ بہ ڪونہ ٿو ڪري سگهي ۽ انسانن کي عبادت ۽ توريت جي تلاوت ذريعي لازمي طور هڪ الله ۽ دنيا جي ڪليت بحال ڪرڻي آهي. بهرحال، برطانوي عالم لوئس جيڪب انهي خيال کي پسند ڪونہ ٿو ڪري ۽ "طسمتسم" جي تاثر کي ناشائستو ۽ صورت نگاري سمجهي ٿو: اهو عمل اسان کي اهو سوال ڪرڻ لاءِ هرڪائي ٿو تہ بلڪل لغوي نموني ۾ خدا دنيا ڪيئن تخليق ڪئي هئي. خدا پاڻ کي محدود نٿو رکي، ڇڻ ساهہ کڻڻ کان اڳ پنهنجو ساهہ روڪي ٿو. بي فائدو يا ڪمزور خدا ڪنهن ڪم جو ڪونهي ۽ انساني وجود جي معنيٰ نٿو ٿي سگهي. تنهن ڪري قديم وضاحت ڏانهن رجوع ڪرڻ بهتر آهي تہ خدا انسانن کان عظيم تر آهي ۽ ان جي سوچ ۽ طريقا اسان وارا ڪونهن. خدا ناقابل فهم (سمجهہ کان ٻاهر) آهي پر ماڻهن کي بي معنويت درميان بہ انهي بيان کان ٻاهر خدا تي يقين ڪرڻ ۽ ڪنهن معنيٰ جي اقرار ڪرڻ جو اختيار آهي. رومي ڪئٿولڪ عالم هنس ڪنگ (Hans Kung) جيڪب سان اتفاق ڪري ٿو. "طسمتسم" جي وهمي ڏندڪٿا جي بجاءِ المياتي قصي لاءِ هڪڙي وڌيڪ معقول وضاحت کي ترجيح ڏئي ٿو. اهو انهي ڳالهہ کي ڌيان ۾ رکي ٿو تہ انسان ڪمزور خدا ۾ يقين نہ رکن پر سگهاري خدا ۾ جنهن ماڻهن کي آشوزِ ۾ عبادت ڪرڻ جي ڪافي سگهہ عطا ڪئي.

ڪجهہ ماڻهو اڃا تائين خدا جي نظرئي ۾ معنيٰ ڳولڻ کي ممڪن سمجهن ٿا. سئزرلئنڊ جي ديني عالم ڪارل بارٿ، 1886ع کان 1968ع، مذهبي تجربي تي اصرار

ڪرڻ سان شلرمچر جي معتدل پروٽيسٽنيزم جي مخالفت ۾ ڳت ڏئي بيٺو پر اهو "نيچرل ٿيالاجي" جو سرگرم مخالف پڻ هيو. ان سوچيو ته خدا بابت عقلي اصطلاحن ۾ وضاحت ڪرڻ جي گهر ڪرڻ هڪڙي بنيادي غلطي آهي: نه رڳو انساني ذهن جي محدود اهليتن ڪري پر انهيءَ سبب پڻ ته انسانيت زوال جي ڪري بداخلاق ٿي وئي آهي. تنهن ڪري اسان خدا بابت جيڪو به عام رواجي نظريو قائم ڪيون اهو اوڻاين وارو ضرور هوندو ۽ اهڙي خدا جي پوڄا ڪرڻ بت پرستي آهي. خدا جي ڄاڻ بابت اڪيلو درست ذريعو بائيبل آهي. انهيءَ ۾ لڳي ٿو ته سموري دنيا جون خرابيون آهن: تجزبو گم آهي: فطري استدلال گم آهي: انساني ذهن بگڙيل ۽ ناقال اعتبار آهي: ۽ ٻين عقيدن يا مذهبن مان سکڻ جو ڪو به امڪان ڪونهي. ڇو ته صرف بائيبل ئي اڪيلو درست الهامي ڪتاب آهي. اهڙي بنيادي بي اعتقادي کي ذهني صلاحيتن جي قوتن ۾ صحيفي جي حقيقتن جي اهڙي غير تنقيدي قبوليت سان گڏائڻ هاڃيڪار لڳي ٿو.

پال ٽلخ (Paul Tillich)، 1868ع کان 1965ع، انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته روايتي مغربي وحدانيت کي وجهڻ کپي پر ان اهو پڻ مڃيو ٿي ته انسان ذات لاءِ مذهب ضروري هيو. ٻاڙون ٻختيون ڪيل وسواس انساني حالت جو حصو آهي: اهو اعصابي مرض ڪونهي ڇو ته اها حالت ختم ٿيڻ جوڳي ڪونهي ۽ ڪنهن به قسم جو علاج ان جو صفايو نٿو ڪري سگهي. اسان مسلسل خاتمي جو خوف ۽ نقصان جو انديشو محسوس ڪندا آهيون. توڙي جو اسان مرحليوار پنهنجن عضون جي سنڀال ڪندا آهيون پر يقيني طور جسامت ڪمزور ٿيندي رهندي آهي. ٽلخ نتشي سان متفق هيو ته شخصي خدا هڪڙو نقصانڪار خيال هيو ۽ عدم موجودگي جو حقدار هيو:

> "فطري واقعن سان مداخلت ڪندڙ "شخصي خدا" يا "فطري واقعن جو هڪڙو خودمختيار محرڪ" هجڻ جو تصور خدا کي ٻين سان گڏ هڪڙي فطري شي ٺاهي ڇڏي ٿو ٻين شين منجهان هڪڙي شي، ٻين وجودن منجهان هڪڙو وجود، اعليٰ و افضل ٿي سگهي ٿو پر انهيءَ جي باوجود هڪڙو وجود. دراصل اها نه صرف طبعي نظام جي تباهي آهي پر خدا جي ڪنهن به بامعنيٰ نظرئي جي مورڳو وڏيڪ تباهي."(7)

اهو خدا جنهن ڪائنات سان ٺاٺاري وارو ڪم ٿي ڪيو غيرمنطقي هيو. اهو خدا جنهن انسان جي آزادي ۽ تخليقي صلاحيت ۾ مداخلت ٿي ڪئي جابر هيو. جيڪڏهن خدا کي ان جي پنهنجي دنيا ۾ هڪڙي شخصيت طور سمجهيو وڃي ٿو يعني هڪڙي ذات جنهن جو ضمير حاضر واحد سان تعلق هجي ۽ پنهنجي اثر کان الڳ هڪڙي عِلت، ته "اهو" هڪڙو وجود ٿي وڃي ٿو نه ڪي ذات بالذات. هڪڙو قادرمطلق ۽ سڀ ڪجهه ڄاڻندڙ جابر دنياوي آمرن کان گهٽو مختلف ڪونهي، جن هر شي ۽ هر انسان کي مشين ۾ معمولي گراڙي بڻائي ڇڏيو آهي جنهن کي اهي ضابطي ۾ رکن ٿا. ڪائي دهريت جيڪا اهڙي خدا جو انڪار ڪري ٿي اها گهڻي قدر درست آهي.

ان جي بجاءِ اسان کي انهيءَ شخصي خدا کان مٿي هڪڙي "خدا" کي ڳولڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهرجي. انهيءَ بابت ڪا نئين ڳالهه موجود ڪونهي. بائبل جي زمانن کان وٺي وحدت پرست انهي خدا جي ڦرندڙ گرندڙ فطرت کان واقف هيا جنهن جي اهي عبادت ڪندا هيا. خبروار هيا ته شخصي بڻايل خدا لازمي طور تي غير شخصي خدا سان متوازن هيو. هر عبادت هڪڙو تضاد هيو ڇو ته ان وسيلي ڪنهن اهڙي شخصيت سان ڳالهائڻ جي ڪوشش تي ڪئي وئي جنهن سان ڳالهائڻ ممڪن ڪونه هيو. ان وسيلي ڪنهن اهڙي شخصيت کي حمايت لاءِ عرض ڪيو تي ويو جنهن سوال ڪرڻ کان اڳ يا ته انهن تي عطائون ڪري ڇڏيون هيون يا ڪونه ڪيون هيون. ان ذريعي خدا کي "تون" چيو تي ويو جيڪو اسان جي پنهنجي "انا" جي مقابلي ۾ "مان" جي ويجهو هيو. اسان جي پنهنجي نفس جي مقابلي ۾ تلخ وجود جو بنياد هجڻ واري خدا جي وصف کي ترجيح ڏني. "خدا" کان علاوه اهڙي معبود ۾ شرڪت اسان کي دنيا کان ويڳاڻو نٿي بڻائي پر اسان کي حقيقت ۾ تهي تي ڏياري. اها اسان کي پنهنجو پاڻ ڏانهن موٽائي ٿي. انسان جڏهن ذات بالذات جي باري ۾ ڳالهائيندا آهن ته انهن کي علامتون استعمال ڪرڻيون پونديون آهن. ان بابت لغوي طور يا معروضي طور ڳالهائڻ حقيقت جي ابتڙ ۽ صحيح ڪونهي. صدين تائين "خدا" "پالڻهار"، يا "حي لايموت" وارين علامتن ماڻهن کي حياتي جي دهشت ۽ موت جي پو کي برداشت ڪرڻ جي قابل بڻايو آهي پر جڏهن اهي علامتون پنهنجو اثر وڃائي ويهن ٿيون ته صرف خوف ۽ وهم باقي هوندو آهي. جيڪي ماڻهو انهي هيبت ۽ وسواس جو تجربو ڪن ٿا، اهي وحدت پرستي واري وسهڻ کان عاري "خدا"جي پاران جنهن پنهنجي علامتي طاقت وڃائي ڇڏي آهي، ڪنهن ٻئي خدا جي ڳولا ڪندا.

تلخ جڏهن اڻ ڄاڻ ماڻهن سان ڳالهايو ٿي ته ان "وجود جو بنياد" واري اصطلاح کي "حتمي لاڳاپي" سان بدلايو ٿي. ان اصرار ڪيو ته ان "باري تعاليٰ کان الڳ خدا" ۾ يقين جو انساني تجربو اسان جي جذباتي يا عقلي تجربي ۾ ٻين کان امتياز جوڳي ڪا منفرد حالت ڪونه هئي. توهان ايئن نٿا چئي سگهو: "مان هاڻي هڪڙو خاص مذهبي تجربو ڪري رهيو آهيان." ڇو ته خدا جيڪا هڪڙي هستي آهي، اول آهي ۽ همت، اميد ۽ مايوسي جي سموري احساس جو بنياد آهي. اها ڪا ان جي پنهنجي نالي سان مختلف حالت ڪونهي پر اسان جي عام انساني تجربن مان هرهڪ کي سمايائين ٿي. هڪڙي صدي اڳ فيوئربخ ساڳي دعوي ڪئي هئي جڏهن ان اهو چيو هيو ته خدا عام انساني نفسيات کان جدا ٿي نه سگهندڙ هيو. هاڻي اها دهريت هڪڙي نئين وحدت پرستي ۾ تبديل ٿي وئي هئي.

وچٿري طبيعت وارا ديني عالم اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا آهن ته آيا جديد عقلي دنيا سان تعلق رکڻ ۽ ان کي مڃڻ ممڪن آهي. خدا بابت پنهنجي نئين نظرئي قائم ڪرڻ لاءِ انهن ٻين قاعدن ڏانهن رجوع ڪيو: سائنس نفسيات، سماجيات ۽ ٻين مذهبن ڏانهن. وري به انهي ڪوشش ۾ ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي. اسڪندر يا جا

اوريگن ۽ ڪليمنٽ ٽين صدي عيسوي ۾ انهي لحاظ کان غير متعصب عيسائي هيا جڏهن انهن افلاطونيت کي يهواهہ جي سامي مذهب ۾ متعارف ڪرايو هيو. يسوعي پيري ٽيلهارڊ ڊي ڪارڊن (Pierre Teilhard de Chardin)، 1881ع کان 1955ع، خدا ۾ انهي عقيدي کي جديد سائنس سان گڏايو. اهو تاريخ کان اڳ واري زندگي ۾ خاص دلچسپي سان قديم حياتيات جو ماهر پئليئنٽالاجسٽ (Palaeontologist) هيو ۽ هڪڙي نئين دينيات لکڻ لاءِ پنهنجي ارتقائي چاڻ کي استعمال ڪيائين. ان سموري ارتقائي جدوجهد کي هڪڙي الوهي قوت طور ڏٺو جنهن ڪائنات کي مادي کان روح کان شخصيت ڏانهن ڏڪيو ۽ آخرڪار شخصيت کان اڳتي خدا تائين. خدا دنيا ۾ جاري ساري ۽ انساني جوڙ ۾ آهي، جيڪا دنيا ان جي موجودگيءَ جي هڪڙي مقدس نشاني ٿي وئي آهي. ڊي ڪارڊن تجويز ڏني تہ انساني صورت واري حضرت عيسيٰ عليه السلام تي ذهن مرڪوز ڪرڻ جي بجاءِ عيسائين کي سينٽ پال جي مراسلن ۾ چاٽايل حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ڪائناتي شبيهہ کي ذهن نشين ڪرڻ گهرجي: انهي خيال ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪائنات جو "آخري نقطو" هيو يعني ارتقائي مرحلي جو عروج، جڏهن خدا مجموعي حيثيت ۾ اچي وڃي ٿو. صحيفو اسان کي ٻڌائي ٿو تہ خدا محبت آهي ۽ سائنس ڏيکاري ٿي تہ فطري دنيا سدا عظيم مجموعي ڏانهن ۽ انهي انيڪتا ۾ عظيم تر اتحاد ڏانهن وڌندي رهي ٿي. تفريق ۾ اهو اتحاد انهي محبت کي ميڄتا ڏيڻ جو هڪڙو ٻيو طريقو هيو جيڪا محبت سموري مخلوق کي زندگي بخشي ٿي. ڊي ڪارڊن تي دنيا سان خدا جي اهڙي تفصيلي سڃاڻپ ڪرائڻ ڪري تنقيد ڪئي وئي آهي پر ان جي اها دنياوي دينيات انهي حقارت آميز رويي کان پسنديده تبديلي هئي جيڪو رويو اڪثر ڪري ڪيٿولڪ روحانيت جي سڃاڻپ ٿي ويو هيو.

1960ع واري ڏهاڪي دوران آمريڪا ۾ ڊينيل ڊي وليمس (Daniel Day Williams)، ڄمر 1910ع، هڪڙو نظريو ايجاد ڪيو جنهن کي ارتقا ("پروسيس") جي نظرئي طور ڄاتو وڃي ٿو جنهن پڻ دنيا سان خدا جي اتحاد تي زور ڏنو. اهو گهڻي قدر برطانوي فلاسافر اي اين وائيٽهيڊ (A.N. Whitehead)، 1861ع کان 1947ع، کان متاثر هيو جنهن خدا کي دنيا جي ارتقا سان اڻٽر نوني سلهاڙيل ڏٺو هيو. وائيٽهيڊ خدا جي باري ۾ هڪڙي ٻي هستي، ذات ۾ مگن ۽ سرد مهر هجڻ جو احساس ڪونہ ٿي رکيو پر خدا جي صفتن جي باري ۾ پيغمبرانٽي نظرئي جو ويهين صدي وارو مؤقف قائم ڪيو هئائين:

> "مان اقرار ٿو ڪريان تہ خدا جيئن تہ وجودي معاشري واري جاري حياتي ۾ شموليت اختيار ڪري ٿو تہ اهو متاثر بہ ٿئي ٿو. دنيا جي پوڳنا ۾ ان جي حصيداري چاڻ جو عظيم مثال آهي، يعني دنيا ۾ جيڪا پيڙا ظاهر ٿئي ٿي ان جي همدردي ۾ قبوليت ۽ ڪايا پلٽ جو هڪڙو اعليٰ مثال. مان الوهي حساسيت جو اقرار ٿو ڪريان. ان کان سواءِ، مان خدا جي وجود جو احساس رکي نٿو سگهان."(8)

ان خدا جي ”هڪڙي عظيم ساٿي، ڏک ونڊيندڙ جيڪو پروڙي ٿو“ طور وصف بيان ڪئي. وليمس وائيٽهيڊ جي وصف کي پسند ڪيو. ان خدا جي باري ۾ دنيا جي هڪڙي ”روپي“ يا ڪنهن ”واقعي“ طور ڳالهائڻ پسند ڪيو.(9) اسان جي تجربي واري فطري دنيا جي آمهون سامهون (ابتڙ) مافوق الفطرت نظام رکڻ غلط هيو. دنيا۾ وجود جو صرف هڪڙو نظام هيو. بهرحال، اهو تخفيفي ڪونهي. فطري شي جي باري ۾ اسان جي تصور ۾ اسان مڙني امنگن، صلاحيتن ۽ اهليت کي شامل ڪنداسين، جيڪي ڪڏهن معجزاتي لڳنديون هيون. ان ۾ اسان جو ”مذهبي تجربو“ بہ شامل ٿيندو جيئن ٻڌمت وارن هميشهہ ان جو اقرار ڪيو هيو. جڏهن ان کان پڇيو ويو تہ آيا خدا فطرت کان الڳ آهي تہ وليمس جواب ڏنو تہ ان کي پڪ ڪونهي. ان ويڳاٽپ (اپئٿيا apatheia) جي پراڻي يوناني نظرئي کان نفرت ٿي ڪئي جنهن کي ان گهٽو ڪري گستاخاڻو ٿي سمجهيو: ان نظرئي خدا کي ڏورانهون، بي پرواهہ ۽ خود غرض ڪري پيش ٿي ڪيو. ان انهي ڳالهہ کان انڪار ڪيو تہ اهو ڪو ڪائنات واري نظرئي جي وڪالت ڪري ٿو. ان جي دينيات بس هڪڙي عدم توازن کي صحيح ڪرڻ جي ڪوشش هئي، جنهن جي نتيجي ۾ خدا اوپرو ٿي ويو هيو جنهن کي آشوز ۽ هيروشيما جي قتلام وارن واقعن کان پوءِ قبولڻ ناممڪن ٿي ويو هيو.

ٻيا جديد دنيا جي ڪاميابين بابت گهٽ اميد پرست هيا ۽ خدا جي ماورائيت کي مردن ۽ عورتن لاءِ هڪڙي چئلينج طور برقرار رکڻ ٿي گهريائون. ڪارل رهنر (Karl Rahner) نالي هڪڙي يسوعي هڪڙي وڌيڪ ماورائي دينيات مرتب ڪئي آهي جنهن ۾ خدا کي هڪڙو عظيم راز ڏيکاريو ويو آهي ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام قطعي نمونو جنهن جو ڪو انسان ٿي سگهي ٿو. برنارڊ لونرگن (Bernard Lonergan) پڻ ماورائيت تي ۽ تجرباتي مخالف سوچ جي باري ۾ اصرار ڪيو. اڪيلي سر عقل گهربل تصور تائين پهچي نٿو سگهي: اهو مسلسل سمجهہ آڏو آيل رڪاوٽن جي سامهون ٿي وجي ٿو جيڪي مطالبو ڪن ٿيون تہ اسان پنهنجا رويا تبديل ڪريون. سڀني سڀيتائن ۾ انسانن کي اهڙين فوري ڏيان طلب ڳالهين ذريعي مجبور ڪيو ويو آهي: هوشيار، ذميوار، فهميدو، محبتي، ۽ جيڪڏهن ضروري، تبديل ٿيڻ لاءِ. تنهن ڪري انساني نسل جي اصلي فطرت مطالبو ڪري ٿي تہ اسان پنهنجو پاڻ کي ۽ اسان جي موجوده نظرين کي ماروائي ٻڌايون ۽ اهو اصول ان جي موجودگي جي نشاندهي ڪري ٿو جنهن کي سنجيدي انساني جاچ جي اصل نوعيت ۾ خدا سڏيو ويو آهي. البت سئزرلئنڊ جو عالم هنس ارس وان بلٿاسر (Hans urs von Balthasar) مڃي ٿو تہ خدا جي منطق ۽ تجريدي عملن ۾ ڳولا ڪرڻ جي بجاءِ اسان کي ڪاريگري ڏانهن ڏسڻ گهرجي: ڪئٿولڪ انڪشاف يقيني طور انساني روپ اختيار ڪرڻ وارو رهيو آهي. دانتي ۽ بوناوينچر جي متاثر ڪن اپياسن ۾ بلٿاسر پڌرو ڪري ٿو تہ ڪئٿولڪ ماڻهن خدا کي انساني روپ ۾ ڏٺو آهي. مذهبي رسمن جي ادائگي، ڊرامي ۽ وڏن

ڪئٿولڪ فنڪارن ۾ جسماني عضون جي لوڏ ۾ خوبصورتي تي سندن گھڻو زور انهي ڳالهہ ڏانهن اشارو ڪري ٿو تہ خدا کي حواسن ذريعي ڳولي لهي سگھجي ٿو.

مسلمانن ۽ يهودين پڻ خدا جي نظرين کي ڳولڻ لاءِ ماضي ڏانهن ڌيان ڏرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جيڪو حال سان موافق ٿي سگھي. ابوالڪلام آزاد (وفات 1959ع) جيڪو نالي وارو هندستاني ديني عالم هيو ان خدا کي سمجھڻ لاءِ هڪڙي اهڙي طريقي کي ڳولڻ لاءِ قرآن شريف ڏانهن رجوع ڪيو جيڪو نہ تہ ايترو ماورائي هجي جو خدا بي اثر ٿي وڃي ۽ نہ ايترو شخصي هجي جو خدا هڪڙي مورت بڻجي وڃي. ان قرآني عبارت جي علامتي نوعيت ڏانهن ڌيان ڇڪايو. هڪڙي پاسي ان استعاراتي، تمثيلي ۽ تشبيهي بيانن کي نظر ۾ رکيو تہ ٻئي پاسي مستقل ڌيان ڇڪائيندڙ ياد ڏهانين ڏانهن تہ خدا بي مثال آهي. ٻين وري دنيا سان خدا جي تعلق جو نظارو ڪرڻ لاءِ صوفين ڏانهن ڌيان ڪيو آهي. سئزرلئنڊ جي صوفي فرٿجوف شئون (Frithjot Schuon) ابن العربي جي وحدت الوجودي واري نظرئي کي وري جياريو . اهو ڏيکارڻ لاءِ تہ جيئن خدا ئي اڪيلي حقيقت آهي، ٻئي ڪنهن کي بہ بقا ڪونهي، رڳو اهو (خدا) ۽ دنيا خود صحيح نموني ۾ الوهي آهي. اهو ان ڳالهہ کي انهي ياد ڏهاني سان نهڪندڙ بڻائي ٿو تہ اها هڪڙي باطني حقيقت آهي ۽ صرف تصوف جي صوفيائن قاعدن جي تناظر ۾ سمجھي سگھجي ٿي.

ٻين خدا کي ماڻهن لاءِ وڌيڪ پهچ جوڳو ۽ وقت جي سياسي للڪار لاءِ واسطيدار بڻايو آهي. ايراني انقلاب ڏانهن وڌندڙ سالن ۾ نوجوان فلاسافر ڊاڪٽر علي شريعتي تعليم يافتہ وچولن طبقن منجهان عاليشان جلوس ڪڍرايا. توڙي جو ملن ان جي مذهبي پيغام جي گھڻي حصي کي رد ڪيو ٿي اهو شاهہ جي خلاف انهن کي گڏ ڪرڻ لاءِ گھڻو ذميوار هيو. جلوسن دوران ماڻهن جا ٽولا آيت الله خميني جي تصويرن سان گڏ ان جون تصويرون بہ کڻي هلندا هيا. توڙي جو اهو واضح ڪونهي تہ خميني جي ايران ۾ ان جي ڪارڪردگي ڪيئن رهي. شريعتي انهي ڳالهہ جو قائل هيو تہ مغربين جهڙو ٿيڻ واري عمل مسلمانن کي پنهنجي ثقافتي اصولن کان اوپرو بڻائي ڇڏيو هيو تنهن ڪري انهي خرابي کي ختم ڪرڻ لاءِ انهن کي پنهنجي دين جي پراڻين علامتن جي نئين سر تشريح ڪرڻي پوندي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم بہ ساڳيو ڪم ڪيو هيو جڏهن حج جي قديم مشرڪاڻن رسمن کي وحدت پرستي وارو تعلق ڏنو هيو. خود پنهنجي ڪتاب "حج" ۾ علي شريعتي پنهنجن پڙهندڙن کي مڪي ڏانهن حج جو سير ڪرائي ٿو آهستي آهستي خدا جو هڪڙو سگھارو تصور ذهن نشين ڪرائي ٿو جيڪو هر مرد يا عورت حاجي کي پنهنجي لاءِ تصور ذريعي پيدا ڪرڻو آهي. ايئن ڪعبت الله شريف وٽ پهچندي حاجين محسوس ڪيو تہ اهو ڪيئن مناسب هيو تہ عبادتگاهہ خالي آهي: "اها توهان جي آخري منزل ڪونهي؛ ڪعبت الله شريف هڪڙي نشاني آهي تہ جيئن رستو گم نہ ٿي وڃي؛ اهو صرف توهان کي طرف ڏيکاري ٿو."(10) ڪعبت الله شريف خدا بابت مڙني انساني اظهارن جي ماورائيت جي اهميت جي

شاهدي ٿي ڏني. ڪعبت الله شريف سادو هم چوس (مڪعب) ۽ بغير ڪنهن ناهہ نوهہ ۽ آراستگي ۽ آرائشي شين جي ڇو آهي؟ ڇو تہ اهو ڪائنات ۾ خدا جي راز جي نمائندگي ڪري ٿو: خدا بي شڪل وصورت ۽ بي رنگ آهي. مشابهت ڪان سواءِ آهي. انسان ڪهڙي بہ نموني يا حالت جي چونڊ ڪري، سمجهي يا تصور ڪري ان ڪان پاڪ آهي، ڪعبت الله شريف خدا ڪونهي."(11) حج خود بيٺڪي زماني ڪان پوءِ واري دور ۾ ڪيترن ايرانين طرفان تجربو ڪيل ويڳاڻپ جو ضد هيو. اهو هر انسان جي وجودي رخ جي نمائندگي ڪري ٿو جيڪوبہ مرد يا عورت، پنهنجي زندگي جي چوڏاري نهاري ٿو ۽ ان ناقابل بيان خدا آڏو ڪنڌ نوائي ٿو. علي شريعتي جو سرگرم عقيدو خطرناڪ هيو: شاهہ جي ڳجهي پوليس ان کي اذيتون ڏنيون ۽ ملڪ نيڪالي ڏني ۽ ٿي سگهي ٿو تہ 1977ع ۾ لنڊن ۾ ان جي قتل جي ڪوشش لاءِ پڻ ذميوار هجن.

مارٽن ببر (Martin Buber)، 1878ع ڪان 1965ع، کي هڪڙي روحاني عمل ۽ فطرتي اتحاد لاءِ هڪڙي جتن طور يهوديت جو هڪجهڙو الهامي نظارو ٿيو هيو. مذهب مڪمل طور تي شخصي خدا سان ملاقاتن تي مشتمل هيو جيڪا تقريباً هميشه ٻين انسانن سان اسان جي ملاقاتن ۾ واقع ٿيندي آهي. ٻہ دائرا هوندا آهن: هڪڙو زمان ۽ مڪان جي دنيا جتي اسان جو ٻين وجودن سان فاعل ۽ مفعول طور تعلق هوندو آهي، جيئن "مان" ۽ "اهو". ٻي دنيا ۾ اسان جو ٻين سان تعلق ايئن هوندو آهي جيئن اهي حقيقي طور هوندا آهن، جيئن اهي پنهنجي وجود ۾ هوندا آهن اسان ايئن ڏسندا آهيون. اها "مان" - "تون" واري دنيا آهي، جيڪا خدا جي موجودگي کي ظاهر ڪري ٿي. زندگي خدا سان هڪڙي اڻکٽ گفتگو آهي جيڪا اسان جي آزادي يا تخليقي صلاحيت کي خطري ۾ نہ ٿي وجهي، ڇو تہ خدا اسان کي اهو ڪڏهن بہ ڪونہ ٿو ٻڌائي تہ اهو اسان جي باري ۾ ڇا پڇي رهيو آهي. اسان صرف ان جو موجود هجڻ ۽ لازم هجڻ طور تجربو ڪيون ٿا ۽ پنهنجي پاڻ لاءِ معنيٰ ڪڍٽي آهي. انهيءَ جو مطلب يهودي روايت سان ناتو ٽوڙڻ هيو ۽ ببر طرفان روايتي عبارتن جي تشريح ڪڏهن ڪڏهن بناوٽي آهي. ڪانٽين (ڪانٽ جو پيروڪار) هجڻ ڪري ببر وٽ توريت لاءِ ڪو وقت ڪونہ هيو جنهن کي ان ويڳاڻو بڻائيندڙ ٿي سمجهيو: خدا شريعت ڏيندڙ (قانونساز) ڪونہ هيو! 'مان' ۽ 'تون' جي تڪرار جو مطلب آزادي ۽ پاڻمرادگي هيو نہ ڪي ماضي جي روايت جو بوجهہ. تاهم شرعي احڪام ("متزوات" Mitzvot) اڪثر يهودي روحانيت لاءِ مرڪزي اهميت وارا آهن ۽ اها ڳالهہ پڌرو ڪندي تہ ببر يهودين جي بجاءِ عيسائين منجهہ ڇو گهڻو مقبول هيو.

ببر تسليم ڪيو تہ "خدا" جي اصطلاح کي داغدار ۽ بي وقعت بڻايو ويو هيو پر هن ان کي ترڪ ڪرڻ ڪان انڪار ڪيو. "مان ساڳي هستي يا حقيقت کي بيان ڪرڻ لاءِ ان جو متبادل لفظ ڪٿان هٿ ڪندس؟" اهو پاڻ منجهہ وڏي عظيم ۽ ڳڏيل معنيٰ رکي ٿو ۽ ان سان تمام گهڻا رَوحاني نظرياتي ربط سلهاڙيل آهن. اهي جيڪي لفظ "خدا" کي

رد ڪن ٿا انهن جو بہ لازمي خيال ڪرڻ گهرجي ڇو تہ ان جي نالي تي تمام گهٽيون پيانڪ ڳالهيون ڪيون ويون آهن.

"اها ڳالهہ سمجهڻ آسان آهي تہ ڪجهہ ماڻهو ڇو "آخري ڳالهين" بابت خاموشي اختيار ڪرڻ جي تجويز ڏين ٿا. تہ جيئن غلط استعمال ٿيل لفظن کي تبديل ڪري وڃي، پر انهن کي بدلائڻ جو اهو ڪو طريقو ڪونهي. اسان "خدا" واري اصطلاح جو صفايو ڪري ڪونہ ٿا سگهون ۽ نہ اسان ان کي اجتماعي حيثيت ڏئي سگهون ٿا، پر جيئن تہ اهو داغدار ۽ تڪراري آهي، اسان ان کي ڌرتي تان مٽي ڪٽي سگهون ٿا ۽ وڏي افسوس واري گهڙيءَ کان مٽي ويهاري سگهون ٿا."(12)

بين عقليت پسندن جي برخلاف، ببر ڏندڪٿا جي خلاف ڪونہ هيو: ان الوهي تجلين جي لوريائي (Lurianic) ڏندڪٿا کي تمام اهم علامتي قدر وارو هجڻ طور دنيا ۾ مُنديل سمجهيو. خدائيت کان تجلين جي علحدگي ونجوڳ جي انساني تجربي جي ترجماني ڪري ٿي. جڏهن اسان بين سان تعلق رکون ٿا تہ اسان کي ازلي اتحاد کي بحال رکڻو ۽ دنيا ۾ ويڳاڻپ کي گهٽائڻو پوندو.

جتي ببر بائيبل ۽ هيسيدزم ڏانهن ڏيان ڏنو اتي ابراهام جوشوعا هيشل (Abraham Joshua Heschel) ربين (Rabbis) ۽ تلمود جي جذبي ڏانهن رجوع ڪيو. ببر جي برخلاف ان مڃيو ٿي تہ شرعي احڪام (متزوات Mitzvot) نواڻ جي ماڻهپو ڪسيندڙ پهلوئن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪندا. اهي اهڙا عمل آهن جن اسان جي پنهنجي ضرورت جي بجاءِ خدا جي ضرورت جو پورائو ٿي ڪيو. جديد زندگي کي پنهنجي شخصيت وسارڻ ۽ استحصال سان تشبيهہ ڏني وئي آهي: خدا کي پڻ غلط استعمال ٿيڻ جهڙي شي طور گهٽايو ويو هيو ۽ اسان جي بدلي خدمت انجام ڪرڻ وارو بڻايو ويو هيو. نتيجي طور مذهب غيردلچسپ ۽ ڏنڍلو ٿي ويو. سطحن هيٺان تلاش ڪرڻ ۽ اصلي عظمت، راز ۽ اسرار کي ڳولڻ لاءِ اسان کي "ڳوڙهي دينيات" جي ضرورت آهي. منطقي طور خدا جي موجودگيءَ کي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ اجائي آهي. خدا ۾ ايمان هڪڙي تڪڙي گمان مان اڀريو جنهن جو نظرين ۽ عقليت سان ڪو واسطو ڪونہ هيو. جيڪڏهن اهڙي تقدس جي احساس کي پيدا ڪرڻو آهي تہ بائيبل کي لازمي طور شاعري وانگر استعاراتي نموني ۾ پڙهڻو آهي. شرعي احڪامن (متزوات) کي پڻ علامتي اهڃاڻن طور ڏسڻو آهي جيڪي خدا جي موجودگي ۾ اعتبار ڪرڻ لاءِ اسان جي تربيت ڪن ٿا. هر شرعي حڪم دنياوي زندگي جي معمولي تفصيلن ۾ شرڪت ڪرڻ جي جاءِ آهي ۽ هنري ڪم وانگر شرعي احڪامن جي دنيا کي پنهنجي منطق ۽ وزن آهي. ان کان علاوه اسان کي خبروار هجڻ گهرجي تہ خدا کي انسانن جي ضرورت آهي. اهو فلاسافرن وارو ڏارنهون خدا ڪونهي پر نبين سڳورن طرفان بيان ڪيل مجبورن ۽ بيوسن جو خدا آهي.

ويهين عيسوي صدي جي ٻئي اڌ دوران دهريا فلاسافر پڻ خدا جي نظرئي کان متاثر ٿيا آهن. مارٽن هيڊيگر (Martin Heidegger)، 1899ع کان 1976ع. "ٻينگ ائنڊ ٽائيم" (Being & Time) نالي 1927ع ۾ ڇپيل پنهنجي ڪتاب ۾ "هستي" کي بلڪل ساڳي طريقي ۾ ڏنو جيئن تلخ. توڙي جو ان کي انڪار ڪرڻو پيو هيو تہ اهو عيسائين واري سوچ ۾ "خدا" هيو: اهو مخصوص هستين کان مختلف هيو ۽ سوچ جي روايتي قسمن کان بلڪل الڳ هيو. ڪجهہ عيسائي هيڊيگر جي ڪم کان متاثر ٿيل آهن توڙي جو نازي حڪومت سان سندس تعلق هجڻ ڪري ان جي اخلاقي قدرن تي سوال اٿاريا ويا آهن. فريبرگ ۾ "واٽ از ميٽا فزڪس؟" وراي عنوان جي پنهنجي افتتاحي ليڪچر ۾ هيڊيگر متعدد نظريا ظاهر ڪيا جيڪي اڳ ۾ ئي پلوٽينس، ڊينيز ۽ ايريجينا جي لکڻين ۾ پڌرا ڪيل هيا. جيئن تہ هستي "مڪمل طور ٻي "آهي، اها حقيقت ۾ ڪجهہ بہ ڪونهي، ڪا بہ شي نہ نہ ڪا مادي شي نہ ڪو خاص وجود. تاهم اها اهڙي طاقت آهي جيڪا ٻين سمورن موجودات کي ممڪن بڻائي ٿي. قديم ڏاهن اها ڳالهہ مڃي هئي تہ "عدم" مان ڪا بہ شي ڪونهي آئي پر هيڊيگر انهي قول کي ڪوڙو ڪري ڇڏيو. ان ليبنز (Leibniz) طرفان پڇيل سوال تي سوال اٿاريندي پنهنجي ليڪچر جي پڇاڙي ڪئي: "مورڳو ڪجهہ نہ هجڻ جي بجاءِ دنيا ۾ وجود ڇو آهن؟" اهو اهڙو سوال آهي جيڪو تعجب ۽ حيرانگي جي احساس کي اڀاري ٿو جيڪو دنيا ڏانهن انساني رد عمل ۾ مستقل رهيو آهي: آخرڪار هر شي جو وجود ڇو هجي؟ 1953ع ۾ "انٽروڊڪشن ٽو ميٽافزڪس" جي عنوان واري پنهنجي مقالي ۾ هيڊيگر ساڳيو سوال پڇڻ سان شروعات ڪئي. عقلي تجزئي (دينيات) مڃيو ٿي تہ ان وٽ جواب هيو ۽ خدا تائين "هر ٻي شي" جي نشانن جو پيڇو ڪيائين. ڪنهن شي جي بجاءِ جيڪا مڪل طور تي ٻي هئي اهو خدا بلڪل هڪڙي ٻي هستي هيو. هيڊيگر وٽ خدا جي مذهب جو ڪنهن حد تائين هڪڙو گهٽتائي وارو نظريو هيو - توڙي جو گهڻن ئي مذهبي ماڻهن جو بہ اهو ئي هيو - پر اهو "هستي" بابت اڪثر ڪري مخفي اصطلاحن ۾ ڳالهائيندو هيو. اهو ان بابت هڪڙي وڏي تضاد وارو هجڻ طور ڳالهائي ٿو سوچ جي عمل کي "هستي" ڏانهن انتظار طور يا ٻڌڻ طور بيان ڪري ٿو ۽ "هستي" جي واپسي ۽ اوجهل ٿيڻ جو تجربو ڪندي لڳي ٿو بلڪل ايئن جيئن صوفي ماڻهو خدا جي غيرحاضري محسوس ڪندا آهن. اهڙي ڪا شي ڪونهي جنهن موجب انسان "هستي" جي وجود بابت سوچين. يونانين کان وٺي مغربي دنيا ۾ ماڻهن "هستي" کي وسارڻ جو لاڙو ڏيکاريو آهي ۽ ان جي بجاءِ موجودات تي ڌيان ڏنو آهي. يعني اهڙو عمل جنهن جو نتيجو جديد ٽيڪنالاجي جي ڪاميابي جي صورت ۾ آيو آهي. پنهنجي حياتي جي آخري ڏينهن ۾ "اونلي اي گاڊ ڪئن سيو اس" (Only a God Can Save Us) جي عنوان سان لکيل مقالي ۾ هيڊيگر راءِ ظاهر ڪري ٿو تہ اسان جي زماني ۾ خدا جي غيرحاضري جو تجربو موجودات سان اڳواٽ مصروفيتن کان اسان کي آزادي ڏياري سگهي ٿو.

پر "هستي" کي واپس حال ۾ آڻڻ لاءِ اسان وٽ ڪو چارو ڪونهي. اسان صرف مستقبل ۾ ڪنهن نئين ظهور لاءِ اميد ڪري سگهون ٿا.

مارڪسي فلاسافر ارنسٽ بلخ (Ernst Bloch)، 1884ع کان 1977ع. خدا جي نظرئي کي انسان ذات لاءِ فطري سمجهيو. سموري انساني زندگي جو رخ مستقبل ڏانهن هيو: اسان پنهنجين حياتين جو تجربو نامڪمل ۽ اڌورو ڪيون ٿا. جانورن جي برخلاف اسان ڪڏهن بہ مطمئن ڪونہ ٿا ٿيون پر سدائين وڌيڪ جي خواهش ڪندا رهون ٿا. اهائي ڳالھ آهي جنهن اسان کي سوچڻ ۽ ترقي ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي ڇو تہ اسان جي زندگي جي هر موڙ تي اسان کي پنهنجو پاڻ کي برتر ڪرڻو آهي ۽ ٻئي درجي ڏانهن مٿي وڃڻو آهي: ٻار کي ٻانبڙا پائڻا آهن ۽ ٻانبڙا پائيندڙ کي پنهنجين جسماني ڪمزورين تي قابو پائڻو آهي ۽ ڇوڪرو ۽ وڏو ٿيڻو آهي. اسان جا سمورا خواب ۽ خواهشون جيڪو اچڻو آهي ان لاءِ اڳتي ڏسن ٿا. فلاسافي پڻ تعجب مان شروع ٿيندي آهي، جيڪو اڻڄاڻائي ۽ اڻٿيل جو تجربو آهي. سوشلزم پڻ هڪڙي آدرش ڏانهن اڳتي نهاري ٿي پر مذهب کان مارڪسي انڪار جي باوجود، جتي بہ ڪا اميد آهي تہ اتي مذهب پڻ موجود آهي. فيوئربخ وانگر بلخ بہ خدا کي هڪڙو انساني آدرش سمجهيو جيڪو اڃا تائين سچ ثابت ڪونہ ٿيو آهي پر ان کي هڪڙي ويڳاڻپ پيدا ڪندڙ طور ڏسڻ جي بجاءِ ان انساني حالتن لاءِ ان کي لازمي سمجهيو.

فرئنڪفرٽ مڪتبہ فڪر جي جرمن سماجي نظرئي دان مئخس هارخيمر (Max Harkheimer)، 1895ع کان 1973ع. پڻ "خدا" کي اهڙي طريقي ۾ اهم آدرش طور ڏٺو جيڪو نبين سڳورن جي ياد ڏياريندڙ هيو. آيا اهو موجود هيو يا نہ يا آيا اسان "ان ۾ ايمان رکون" اها ڳالھ ضرورت کان وڌيڪ آهي. خدا جي نظرئي کان سواءِ ڪا بہ معنيٰ حق يا اخلاقيات مڪمل ڪونهي: اخلاقيات بس هڪڙو آزمائش، ڪيفيت ۽ ريچڪ جو سوال ٿي پوي ٿي. جيستائين سياست ۽ اخلاقيات ۾ ڪنهن حد تائين "خدا" جو نظريو شامل ڪونهي تہ اهي دانائي جي بجاءِ چالاڪي ۽ ناحق دخل اندازي وارا رهندا. جيڪڏهن قادر مطلق ڪونهي تہ پوءِ انهيءَ ڳالھ جو ڪوبہ تدارڪ ڪونهي تہ اسان نفرت ڇو نہ ڪنداسين يا امن جي بجاءِ لڙائي ڇو خراب آهي. مذهب يقيني طور تي هڪڙو داخلي (باطني) احساس آهي تہ هڪڙو خدا موجود آهي. اسان جي ابتدائي خوابن مان هڪڙو خواب انصاف لاءِ اڪير آهي. (اسان هرهر ٻارن کي شڪايت ڪندي ڪيئن ٻڌندا آهيون: "اهو سٺو ڪونهي!") مذهب ڏکن ۽ ظلم جي صورت ۾ لا تعداد ماڻهن جي امنگن ۽ الزامن جو رڪارڊ رکي ٿو. اهو اسان کي اسان جي محدود فطرت کان خبروار ڪري ٿو. اسان سڀئي تمنا ڪيون ٿا تہ دنيا جي ناانصافي آخري لفظ ڪونہ هوندو.

اها حقيقت تہ جن ماڻهن وٽ ڪي بہ روايتي مذهبي عقيدا ڪونهن اهي مرڪزي فڪري بنيادن ڏانهن موٽندا رهندا جيڪي اسان خدا جي تاريخ ۾ ڳوليا آهن. اهو انهي ڳالھ ڏانهن اشارو آهي تہ نظريو ڪو ايترو اوپرو ڪونهي جيئن اسان مان گهڻن سمجهيو

آهي. البت، ويهين عيسوي صدي جي پئي اڌ دوران شخصي خدا جي نظرئي کان منهن موڙ جو رجحان رهيو آهي جيڪو اسان جي گهٽي نقطہ نظر موجب روش اختيار ڪري ٿو. انهي بابت ڪا نئين ڳالهہ موجود ڪونهي. جيئن اسان کي معلوم آهي، يهودي صحيفا، جن کي عيسائي پنهنجو "پراڻو" عهدنامو سڏين ٿا، ساڳيو عملي طريقو ڏيکارين ٿا. قرآن مجيد شروع کان ئي يهودي عيسائي روايت جي مقابلي ۾ الله کي گهٽ شخصي لاڳاپن ۾ ڏٺو. تثليث، ڏندڪٿا ۽ علامتيت جهڙا صوفياڻن طريقن جا سيئي عقيدا اها تجويز پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا تہ خدا شخصيت کان ماورائي آهي. تاهم ايئن ڪونہ ٿو لڳي تہ اها ڳالهہ اڪثر ايمان رکڻ وارن ماڻهن تي چٽي ٿي وئي آهي. جڏهن 1963ع ۾ وولوچ (Woolwich) جي بشپ جان رابنسن (John Robinson) پنهنجو "هانيسٽ ٽو گاڊ" جي عنوان وارو مقالو ڇپرايو جنهن ۾ ان چيو تہ اهو هاڻي پراڻي شخصي خدا واري نظرئي سان هم خيال ڪونہ رهندو تہ برطانيہ ۾ ہائيتال مچي ويو. درهام (Durham) جي بشپ ڊئوڊ جينڪنس (David Jenkins) طرفان آيل مختلف تبصرن تي بہ ساڳيو گوڙ گهمسان ٿيو هيو. توڙي جو تعليمي حلقن ۾ اهي خيال عام رواجي ڳالهہ آهن. ڪئمبرج جي ايمئنيوئل (Emmanuel) ڪاليج جي سربراهہ (ڊين) ڊان ڪيوپٽ (Don Cupitt) کي پڻ "دهريو پادري" جو خطاب ڏنو ويو هيو: اهو وحدانيت پرستي واري روايتي معروضي خدا کي ناقابل قبول سمجهي ٿو ۽ عيسائي ٻڌمت جي هڪڙي خاڪي جي تجويز پش ڪري ٿو جيڪو مذهبي تجربي کي اخلاقيات آڏو رکي ٿو. رابنسن وانگر ڪيوپٽ عقلي طرح هڪڙي بصيرت تي پهتو آهي جنهن تي ٽنهي مذهبن جا صوفي وڏيڪ باطني طريقي سان پهتا آهن. تاهم اهو نظريو تہ واقعي خدا جو وجود ڪونهي ۽ دنيا ۾ اهڙي ڪا هستي ڪونهي، ڪا نئين ڳالهہ ڪونهي.

ڪامل هستي جي اڻپورن تصورن جي وڌندڙ نارواداري موجود آهي. اها مجيل عقيدن کان انحرافي جي هڪڙي صحتمند روايت آهي، جو تہ ماضي ۾ خدا جي نظرئي کي هاڃيڪار مطلبن لاءِ استعمال ڪيو ويو آهي. 1970ع واري ڏهاڪي کان جيڪا قابل تعريف نئين ترقي ٿي آهي اها مذهبي شوق جي هڪڙي نموني جو اپار آهي جنهن کي اسان اڪثر ڪري گهٽڻ وڏن دنياوي مذهبن ۾ "بنياد پرستي" چوندا آهيون. جنهن ۾ خدا جي عقيدي وارا ٽئي مذهب بہ شامل آهن. اها هڪڙي انتهائي سياسي روحانيت آهي، اها پنهنجي خيال ۾ رُکي ۽ نارواداري آهي. آمريڪا ۾ جيڪو سدائين انتهاپسند ۽ بشارتي جوش جو عادي رهيو آهي عيسائي بنياد پرستي پاڻ کي نئين حق سان گڏيو آهي. بنياد پرست ہار ڪيرائڻ کي جائز قرار ڏيڻ واري قانون کي ختم ڪرڻ لاءِ ۽ اخلاق ۽ سماجي حياءُ تي سختي سان پابندي ڪرڻ لاءِ مهم هلائي رهيا آهن. جيري فلويل (Jerry Falwell) جي مورال مئجارٽي (Moral Majority) ريگن جي حڪومت دوران حيران ڪن انداز ۾ سياسي طاقت حاصل ڪئي. ٻين عيسائي پرچارڪن، مثال طور، مورس سيرولو (Maurice Cerullo) حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي قولن کي لغوي معنيٰ ۾

ڪئندي، مڃي ٿو تہ معجزا سچي مذهب جي لازمي ڪسوٽي آهن. خدا پنهنجي ٻانهي کي هر اها شي عطا ڪندو جنهن جي لاءِ اهو عبادت ۾ دعا ڪندو آهي. برطانيا ۾ بہ ارقاط (ارڪهرٽ Urquhart) جهڙن بنياد پرستن ساڳي دعوي ڪئي آهي. لڳي ٿو تہ عيسائي بنياد پرستن کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي محبتي جذبي لاءِ گهڻ تعظيم آهي. ماڻهن جي مذمت ڪرڻ ۾ اهي تمام گهڻو تڪڙا آهن جن کي اهي "خدا جو دشمن" سمجهن ٿا. انهن مان اڪثر مسلمانن ۽ يهودين کي دوزخ جي باهہ جو حقدار سمجهندا آهن ۽ ارڪهرٽ چيو آهي تہ سڀئي مشرقي مذهب شيطان طرفان هرڪايل آهن.

اسلامي دنيا ۾ بہ ساڳيون ترقيون ٿيون آهن جن جي مغرب ۾ گهڻي تشهير ڪئي وئي آهي. مسلمان بنيادپرستن حڪومتن جو تختو اونڌو ڪيو آهي ۽ اسلام جي دشمنن کيٰ يا تہ قتل ڪيو آهي يا قتل ڪرڻ جي سزا سان ڌمڪايو آهي. ساڳي طرح يهودي بنيادپرست، جيڪڏهن ضروي ٿئي تہ، طاقت جي استعمال ذريعي عرب رهاڪن کي تڙي ڪيڻ جي مڃيل نيت سان غزا جي پٽي ۽ اولهہ ڪناري جي مقبوضہ سرحدن ۾ آباد ٿي ويا آهن. ايئن اهي قبول ڪن ٿا تہ اهي مسيحا جي ظهور لاءِ رستو هموار ڪري رهيا آهن، جيڪو اچڻ وارو آهي. پنهنجن مڙني نمونن ۾ بنيادپرستي شدت سان هڪڙو گهٽتائي وارو عقيدو آهي. ايئن آنجهاني ربي مير ڪاهان (Meir Kahane) جيڪو اسرائيل جي فاررائيٽ (Far Right) تحريڪ جو نهايت سرڪردو رڪن هيو، 1990ع ۾ نيويارڪ ۾ پنهنجي قتل ٿيڻ تائين هيئن چوندو هيو:

> "يهوديت ۾ مختلف پيغام ڪونهن. فقط هڪڙو آهي. ۽ هي پيغام اهو آهي تہ جيڪو خدا چاهي ٿو اهو ڪريو. ڪڏهن ڪڏهن خدا اسان لاءِ چاهي ٿو تہ لڙائي ڪيون، ڪڏهن ڪڏهن اهو اسان لاءِ گهري ٿو تہ امن ۾ رهون...... پر پيغام صرف هڪڙو آهي: خدا اسان لاءِ گهريو تہ انهي علائقي ۾ اچون ۽ هڪڙي يهودي رياست قائم ڪيون."(13)

اها ڳالهہ جوشوعا جي ڪتاب جي ڊيوٽيرونومسٽ تناظر ڏانهن موٽ ڪائيندي يهودي ترقي جي صدين جو صفايو ڪري ڇڏي ٿي. اها حيران ڪن ڳالهہ ڪونهي تہ جيڪي ماڻهو اهڙي قسم جو ملحدانڻو خيال رکن ٿا، جنهن مطابق خدا ٻين ماڻهن جي انساني حقن کان انڪاري ٿي وڃي ٿو اهي سوچين ٿا تہ جلد ئي اسان ان کي سٺي نموني سان ڇڏي ڏينداسين.

تاهم، اسان کي جيئن گذريل باب ۾ معلوم ٿيو مذهبي شوق جو اهڙو نمونو اصل ۾ خدا کان پري پڇڻ آهي. اهڙا انسان ۽ تاريخي مظاهر ناهڻ جيئن عيسائي "خانداني اقدار"، "اسلام" يا "مقدس ڌرتي" يعني مذهبي عقيدت جا مرڪز اهو سڀ بت پرستيءَ جو هڪڙو نئون نمونو آهي. اهڙي قسم جي جهڳڙالو ديينداري خدا جي ڊگهي تاريخ دوران وحدت پرستن لاءِ مستقل شهہ رهندي پئي آئي آهي. ان کي غيرمُستَنَد هجڻ ڪري رد ڪرڻو پوندو. يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جي خدا هڪڙو افسوسناڪ آغاز شروع

ڪيو ڇو تہ قبيلائي ديوتا يهواهہ پنهنجن ماڻهن لاءِ بي رحمي سان متعصب هيو. بعد ۾ صليبي (ڪروسيڊر) جيڪي انهي ابتدائي قومي مزاج جو لاڙو رکن ٿا. اهي انتهائي ناقابل قبول درجي تائين قبيلي جي اهميتن کي هٿي وٺرائي رهيا آهن ۽ انساني نظرين کي ماورائي حقيت جو عيوض بڻائي رهيا آهن جيڪا ڳالهہ اسان جي جانبدارين کي چيلينج ڪندي اهي هڪڙي.تمام اهم وحدت پرستاڻي فڪر کان پڻ انڪار ڪري رهيا آهن. جڏهن کان اسرائيل جي پيغمبرن يهواهہ جي پراڻي بي ديني (پاگان) واري عقيدي ۾ سڌارو آندو تڏهن کان وحدت پرستن جي خدا همدردي جي فڪر کي ترقي وٺرائي آهي.

اسان کي معلوم آهي تہ "ايخسيل ايج" جي زماني ۾ جيڪي اڪثر دينيات مرتب ٿيون هيون انهن ۾ همدردي کي وڏي خصوصيت حاصل ٿيل هئي. همدردي واري خيال ٻڌمت وارن کي پڻ پنهنجن مذهبي عملن ۾ وڏي تبديلي ڪرڻ لاءِ هرڪايو جڏهن انهن گوتم ٻڌ ۽ ٻوڌين جي احترام لاءِ ڀڳتي متعارف ڪرائي. نبين سڀورن انهيءَ ڳالهہ تي زور ڏنو هيو تہ عقيدا ۽ عبادت ايستائين ڪنهن ڪم جا ڪونہ آهن جيستائين معاشرو گڏيل بنياد تي وڌيڪ انصاف وارو ۽ همدرداڻا اخلاقي اقدار اختيار نٿو ڪري. اهڙين بصيرتن کي حضرت عيسيٰ عليه السلام، سينيٽ پال ۽ ربين ترقي وٺرائي هئي، جيڪي سڀئي يهودي خيال رکندڙ هيا ۽ انهن جي تڪميل ڪرڻ جي مطلب سان يهوديت ۾ وڏيون تبديليون تجويز ڪيائون. قرآن شريف همدرداڻو ۽ انصاف وارو معاشرو قائم ڪرڻ کي الله تعاليٰ جي سڌاريل مذهب جو جوهر قرار ڏنو. رحم خاص طور تي هڪڙو ڏکيو گڻ آهي. اهو اسان کان اسان جي انانيت، عدم تحفظ ۽ موروثي تعصب جي حدن کان ٻاهر نڪرڻ جو مطالبو ڪري ٿو. انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي تہ ڪي زمانا اهڙا آيا جو اهي ٽئي خدائيَ مذهب انهن اعليٰ معيارن کي حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام ويا. ارڙهين صدي دوران موحدن روايتي مغربي عيسائيت کي وڏي پيماني تي رد ڪيو ڇو تہ اها تمام گهٽي پڌري پٽ ظالماڻي ۽ تعصبي ٿي وئي هئي. اهي ساڳيون ڳالهيون اڄ بہ موجود آهن. اڪثر ڪري روايتن جا پوڄاري جيڪي بنياد پرست ڪونهن. اهي پنهنجي جهڳڙالو ديناري جو مظاهرو ڪندا آهن. اهي خود پنهنجن محبتن ۽ نفرتن کي سهارو ڏيڻ لاءِ "خدا" کي استعمال ڪندا آهن. جن کي اهي خدا سان منسوب ڪندا آهن. تاهم يهودي، عيسائي ۽ مسلمان جيڪي پابندي سان عبادتون ڪندا رهندا آهن. پوءِ بہ اهي انهن ماڻهن کي جيڪي مختلف ديني ۽ دينياتي مشڪلن سان تعلق رکندا آهن. بدنام ڪندي پنهجي مذهب جي بنيادي سچاين مان هڪڙي رحم واري خاصيت کان انڪاري هوندا آهن. جيڪي ماڻهو پاڻ کي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان سڏائن ٿا انهن لاءِ اٻرابري واري سماجي سرشتي کي نظرانداز ڪرڻ ايتروئي نامناسب آهي. وحدانيت پرستي وارو تاريخي خدا قرباني نہ پر رحم ۽ نمائشي عبادت جي بجاءِ همدردي جو مطالبو ڪري ٿو.

اهي جيڪي مذهب جي هڪڙي عبادتي طريقي تي عمل پيرا هوندا آهن ۽ اهي جن همدردي ۽ رحم واري خدا جو احساس دل ۾ پالي رکيو هوندو آهي انهن ماڻهن جي سوچ ۾ سدائين هڪڙو امتيازي فرق رهيو آهي. نبين سڳورن پنهنجن انهن همعصرن خلاف ڪلم ڪلا ڦٽڪار ڪئي جن جو خيال هيو تہ پوڄا گهر ۾ عبادت ڪرڻ ئي ڪافي آهي. حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ سينٽ پال انهي ڳالهہ کي واضح ڪيو تہ ظاهري بجا آواري ڪنهن ڪم جي ڪونهي، جيڪڏهن ان ۾ خلوص شامل ڪونهي: اهڙو عمل بس وڄندڙ توتاڙي ۽ ڇمڪندڙ ڇڙن کان ڪجهہ بهتر آهي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو انهن عربن سان تڪرار پيدا ٿي ويو جن الله جي عبادت سان گڏ قديم عبادتي رسمن ۾ مشرڪاڻن ديوتائن ۽ ديوين جي پوڄا ڪرڻ تي گهري. رومي بي دين (پاگان) دنيا ۾ بہ ساڳيو اختلاف رهيو هيو: پراڻي مسلڪي مذهب اڳين حالتن کي برقرار ٿي رکيو جڏهن تہ فلاسافرن اهڙي پيغام جي پرچار ٿي ڪئي جنهن لاءِ انهن کي يقين هيو تہ اهو دنيا کي تبديل ڪري ڇڏيندو. اهو ٿي سگهي ٿو تہ اڪيلي خدا (خداءِ واحد) جي رحمدلي واري مذهب جي صرف اقليت پوئواري ڪئي هجي، اڪثريت ان جي مفاهمت کان ٻاهر اخلاقي مطالبن سان خدائي تجربي جي آخري نقطي کي منهن ڏيڻ ڏکيو سمجهيو هجي. ان وقت کان ئي جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام طورسينا تان شرعي احڪامن جون ڦرهيون آنديون هيون، اڪثريت سون مان ٺهيل ڳابي جي پوڄا کي ترجيح ڏني هئي، معبود جي هڪڙي روايتي ۽ بي خطر مورتي جيڪا انهن پنهنجي لاءِ ان جي مقبول زمانہ پوڄائي رسمن مطابق ٺاهي هئي. حضرت هارون عليه السلام، هڪڙي معتبر پيشوا (نبي) ان سوني مجسمي جي ٺاهڻ واري عمل جي اڳواڻي ڪئي. مذهبي حلقو خود اڪثر ڪري نبين سڳورن ۽ صوفين جي بشارت کان ڪن لاٽار ڪندو آهي جيڪي وڌيڪ اطاعت گهرندڙ خدا جون خبرون آڻيندا آهن.

خدا کي هڪڙي بي شفا امرت، دنياوي حياتي جي متبادل ۽ خطا بخش مفروضي جي عنصر طور استعمال ڪري سگهجي ٿو. خدا جي نظرئي کي اڪثر ڪري ماڻهن لاءِ آفيم طور استعمال ڪيو ويو آهي. اهو مخصوص خطرو آهي جڏهن ان کي هڪڙي ٻي هستي طور تصور ۾ رکجي ٿو- بلڪ اسان وانگر- فقط ڪجهہ وڏو ۽ بهتر- ان جي پنهنجي دنيا ۾ جيڪا خود زميني مزن واري بهشت وانگر لڪل آهي. تاهم اصل ۾ "خدا" کي ماڻهن جي هن دنيا تي غوروفڪر ڪرڻ ۽ اٿوڻندڙ حقيقت کي منهن ڏيڻ لاءِ مدد ڪرڻ جي لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو. يهواهہ جي بي دين (پاگان) عقيدي بہ پنهنجين مڙني خامين جي باوجود غيرمذهبي (لاديني) دور ۾ موجود واقعن ۾ رسم ۽ روايت واري زماني جي برخلاف پنهنجي واسطيداري تي زور ڏنو. اسرائيل جي نبين سڳورن پنهنجين قومن تي زور وڌو تہ خدا جي نالي ۾، جيڪو پاڻ کي انهن تاريخي واقعن ۾ ظاهر ڪري ٿو انهن جي پنهنجي سماجي قصوزواريت ۽ سر تي چڙهي آيل سياسي تباهي جو مقابلو ڪن. جوڻ متائڻ واري عيسائي عقيدي گوشت پوست جي دنيا

۾ الوهي فطرت جي موجودگي تي زور ڏنو. هاڻي ۾ هن مهل سان تعلق خاص طور اسلام ۾ ڏنو ويو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کان وڌيڪ ڪو به ماڻهو حقيقت شناس نٿو ٿي سگهي، جيڪو هڪڙي سياستدان سان گڏوگڏ روحاني صلاحيت وارو انسان هيو. جيئن اسان کي معلوم ٿيل آهي ته مسلمانن جي ايندڙ نسلن انصاف واري ۽ صاف سٿري معاشري قائم ڪرڻ ذريعي انساني تاريخ ۾ خدائي رضا جي تابعداري ڪرڻ لاءِ ان جي هدايت تي عمل ڪيو آهي. شروع کان ئي خدا جو هڪڙي عمل جو حڪم ڏيندڙ طور تجربو ڪيو ويو. ان گهڙي کان جڏهن - توڙي ايل (El) يا يهواهه - خدا حضرت ابراهيم عليه السلام کي هاران ۾ پنهنجي ڪٽنب کان ڌار ٿي پري وڃڻ جو حڪم ڪيو عقيدي هن دنيا ۾ نوس عمل ۽ اڪثر پراڻن مقدس جذبن کان تڪليف ڏيندڙ دست برداري جي گهُر ڪئي.

انهي بگاڙ ۾ وڏي آزمائش پڻ شامل هئي. خدا پاڪ جو جيڪو مڪمل طور تي ٻي هستي هيو. نبين سڳورن کي هڪڙي گنڀير جهٽڪي طور تجربو ٿيو. ان پنهنجن پاڻهن کان ساڳي پوترتا ۽ علحدگي جو مطالبو ٿي ڪيو. جڏهن ان طورسينا جبل تي حضرت موسيٰ عليه السلام سان ڪلام ڪيو هيو ته اسرائيلين کي جبل جي پاڙ وٽ اچڻ جي اجازت ڪونه هئي. معبود ۽ انسانن جي وچ ۾ اوچتو لادينيت (پاگان ازم) جي اجتماعي تصور ۾ قوت وجهندي مڪمل طور تي هڪڙي نئين وٿي پيدا ٿي وئي هئي. تنهن ڪري دنيا کان اوپرائپ لاءِ هڪڙي توانائي موجود هئي، جنهن فرد جي ڳنڍيل شخصي آزادي جي هڪڙي اڀرندڙ شعور جو عڪس ڏيکاريو. اهو ڪو اتفاق ڪونهي ته وحدت پرستي آخرڪار بابل ڏانهن جلاوطني دوران پاڙون پختيون ڪيون جڏهن اسرائيلين پڻ شخصي (ذاتي) ذميواري جي خيال کي ترقي وٺرائي، جيڪو يهوديت ۽ اسلام ٻنهي ۾ نازڪ معاملو رهيو آهي.(14) اسان کي معلوم آهي ته ربين انساني شخصيت جي مقدس حقن جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ لاءِ هڪڙي حي ولايموت خدا جي نظرئي کي استعمال ڪيو هيو. تاهم اوپرائپ تنهي مذهبن ۾ مسلسل خطرو رهندي آئي آهي: مغرب ۾ خدا جو تجربو لڳاتار قصور سان ۽ هڪڙي پاس پسندي سان سلهاڙيل رهيو آهي. يهوديت ۽ اسلام ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته توريت ۽ شريعت تي عمل ڪڏهن ڪڏهن هڪڙي خارجي قانون سان گهڻ قِسمي مڃتا طور ڏنو ويو آهي، توڙي جو اسان کي معلوم آهي ته انهن انسانن جي مقصد کان ڪجهه به اڳيرائي نه ٿي سگهي ها جن انهن قانوني ضابطن کي مرتب ڪيو.

اهي دهريا جن خدا کان جان ڇڏائڻ جي پرچار ڪئي جيڪو اهڙي غلاماڻي اطاعت جو مطالبو ڪري ٿو اهي هڪڙي ناڪافي پر افسوس ته خدا جي مشهور تصور خلاف احتجاج ڪري رهيا هيا. اها سوچ وري اهڙي معبود جي تصور تي ٻڌل هئي جيڪو تمام گهڻو شخصي هيو. ان سوچ خدا بابت مقدس ڪتابن جي راءِ جي بلڪل لغوي تشريح ٿي ڪئي ۽ اهو فرض ٿي ڪيو ته خدا آسمان ۾ هڪڙي وڏي پاءُ جي حيثيت ۾ موجود

آهي. پنهنجن غيررضامند ٻانهن تي اوپرو قانون ٺاڦيندڙ جابر معبود جي انهي تصور کي ختم ٿيڻو آهي. ڏمڪين سان شهري اطاعت منجهه عوام الناس کي دهشتزده ڪرڻ هاڻي قابل قبول يا قابل عمل بہ ڪونهي، ڇو تہ ڪميونسٽ رياستن جي زوال 1989ع واري خزان ۾ ان کي وڏي ڊرامائي انداز ۾ واضح ڪري ڇڏيو. هڪڙي حاڪم ۽ شريعت نازل ڪندڙ طور خدا جو تصوراتي نظريو نواڻ (جديديت) کان پوءِ واري مزاج لاءِ اطمينان بخش ڪونهي. تاهم اهي دهريا بہ جن شڪايت ٿي ڪئي تہ خدا جو نظريو غيرفطري آهي مڪمل طور تي صحيح ڪونہ هيا.

اسان کي خبر آهي تہ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن خدا بابت گهڻو ڪري ساڳيا نظريا اپنايا آهن، جيڪي خدا تعاليٰ جي ٻين نظرين سان هڪجهڙا آهن. جڏهن ماڻهو انساني زندگيءَ ۾ هڪڙي حتمي معنيٰ ۽ اهميت ڳولڻ جي ڪوشش ڪن ٿا تہ انهن جا ذهن ڪنهن مخصوص رخ ڏانهن ويندي لڳن ٿا. انهن کي ايئن ڪرڻ لاءِ مجبور ڪونہ ڪيو ويو آهي پر اها ڪا اهڙي ڳالهہ آهي جيڪا انسان ذات لاءِ فطري هجي ٿي.

خدا جو تجربو لازمي ذهني جوشن سان گڏ ٻين موجوده خواهشن کان واقف رکندو. فلسفي وارو تجربو مسلمانن، يهودين ۽ بعد ۾ مغربي عيسائين منجهہ عقليت جي نئين عقيدي سان خدا ۾ يقين ڪرائڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. آخرڪار مسلمان ۽ يهودي فلاسافي کان منهن موڙي ويا. انهن فيصلو ڪيو تہ عقليت خاص طور تي اهڙين تجرباتي تعليمات ۾ استعمال ٿي سگهي ٿي جيئن سائنس، طب ۽ رياضي، پر هڪڙي خدا جي باري ۾ جيڪو تصورن کان مٿي رهي ٿو بحث ڪرڻ ۾ عقليت مڪمل طور تي معقول ڪونهي. يونانين کي اڳيئي ان جو احساس ٿيو هيو ۽ پنهنجن مقامي عقلي بحثن ۾ جلد ئي بي اعتمادي ظاهر ڪيائون. خدا بابت بحث ڪرڻ جي فلسفاڻي طريقي جي هڪڙي خرابي اها هئي تہ اهو ايئن محسوس ڪرائي ٿي سگهيو تہ ڄڻ اعليٰ و ارفع معبود بس هڪڙي ٻي هستي آهي، سڀني موجود شين مان ڪا انتهائي اعليٰ، بجاءِ مڪمل طور تي هڪڙي مختلف مرتبي واري حقيقت جي. تاهم فلسفي جو اندازو اهم هيو ڇو تہ ان ٻين تجربن لاءِ لاڳاپيل خدا جي ضرورت جي مڃتا ڏيکاري ٻيو ڪو سبب نہ هجي تہ بہ اها حد بيان ڪرڻ لاءِ جنهن تائين اهو ممڪن هيو خدا کي ان جي پنهنجي مقدس ماڳ ۾ عقلي اڪيلائپ ۾ ڏڪڻ نقصانڪار ۽ غير فطري آهي. اها ڳالهہ ماڻهن کي اهو سوچڻ تي همٿائيندي تہ خدا طرفان تاڪيد ڪري ورتل اخلاقي چال چلت لاءِ فضيلت ۽ عقليت جي عام معيارن تي عمل ڪرڻ ضروري ڪونهي.

شروع کان ئي فلسفي جو تعلق سائنس سان رهيو آهي، اهو انهن جو طب، فلڪيات ۽ رياضي لاءِ شروعاتي جذبو هيو جنهن مسلمان فيلسوفن کي خدا بابت مابعدالطبعياتي اصطلاحن ۾ گفتگو ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي. سائنس انهن جي نقطہ نظر ۾ وڏي تبديلي آندي هئي ۽ انهن محسوس ڪيو تہ اهي خدا بابت اهڙي طرح نٿا سوچي سگهن جيئن انهن جا همعصر مسلمان سوچين ٿا. خدا بابت فلسفاڻو نظريو نمايان طور تي قرآني

تصور کان مختلف هيو پر فيلسوفن پيهر ڪجهه بصيرتون حاصل ڪيون جيڪي ان زماني ۾ مسلمان امت منجهان گم ٿيڻ جي خطري هيٺ هيون. ائين قرآن شريف جو ٻين مذهبي روايتن ڏانهن نهايت مثبت رويو هيو: حضرت محمد صلي الله تعالىٰ عليه وآله وسلم اها دعويٰ ڪونہ ڪئي تہ اهي ڪنهن نئين ۽ مخصوص مذهب جو بنياد وجهي رهيا هيا ۽ اهو ٿي سمجهيائون تہ سمورو رهنمائي ٿيل دين خداءِ واحد کان آيو هيو. بهرحال، نائين عيسوي صدي دوران عالمن انهي بصيرت کي وڃائڻ شروع ڪيو هيو ۽ اسلامي عقيدي کي اڪيلي سچي مذهب طور هٿي وٺرائي رهيا هيا. فيلسوفن موٽي پراڻي ديني طورطريقي کي اختيار ڪيو. توڙي جو اهي ان تائين مختلف طريقي سان پهتا هيا. اڄ اسان کي هڪڙو ساڳيو موقعو حاصل آهي. اسان جي سائنسي زماني ۾ اسان خدا بابت پنهنجن ابن ڏاڏن واري ساڳي نموني ۾ سوچي نٿا سگهون پر سائنس جو چيلينج ڪجهه پراڻين حقيقتن کي ميڃڻ ۾ اسان جي مدد ڪري سگهندو.

اسان کي معلوم آهي تہ البرٽ آئنسٽائن کي صوفياڻي مذهب لاءِ احترام هيو. خدا بابت پنهنجن مشهور تبصرن جي باوجود تہ جوا ناهي کيڏٽي، ان کي يقين ڪونہ هيو تہ ان جو اضافيت (Relativity) وارو نظريو خدا جي نظرئي تي اثر انداز ٿيندو. 1921ع ۾ انگلئنڊ گهمڻ دوران آئن اسٽائن کان ڪنٽربري (Canterbury) جي آرڪ بشپ پڇيو تہ ان نظرئي جا دينيات تي ڪهڙا اثر مرتب ٿيڻا آهن. ان جواب ڏنو "ڪو بہ نہ "اضافيت" خالص طور تي سائنسي معاملو آهي ۽ ان جو مذهب سان ڪو تعلق ڪونهي."(15) جڏهن عيسائي اسٽيفن هاڪنگ (Stephen Hawking) جهڙن سائنسدانن کان مايوس آهن جنهن وٽ پنهنجي ڪائناتي نظرئي ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ ڪونهي، اهي شايد اڃا تائين خدا بابت تشبيهي اصطلاحن ۾ هڪڙي هستي طور سوچي رهيا آهن جنهن دنيا کي اهڙي طريقي سان پيدا ڪيو جيئن اسانَ ڪري سگهنداسين. تاهم تخليق اصل ۾ اهڙي لغوي نموني ۾ ذهن نشين ٿيل ڪونہ هئي. يهواهہ ۾ هڪڙي خالق طور دلچسپي يهوديت ۾ بابل ڏانهن جلاوطني تائين داخل ڪونہ ٿي هئي. اهو اهڙو نظريو هيو جيڪو يوناني دنيا لاءِ اوپرو هيو: 341ع ۾ نڪايا جي ڪائونسل واري گڏجاڻي تائين لاموجود مان وجود ۾ آندل تخليق جو نظريو عيسائين ۾ سرڪاري عقيدو ڪونہ هيو. تخليق قرآن شريف جي مکيہ تعليم آهي پر خدا بابت ان جي سمورن بيانن وانگر اهو چئجي تہ اها هڪڙي ناقابل بيان حقيقت جي "تمثيل" يا نشاني (آيت) ٿي سگهي ٿي. يهودين ۽ مسلمان عقيلت پسندن ان کي ڏکيو ۽ مشڪل عقيدو محسوس ڪيو ۽ گهٽ ان کي رد ڪيو. صوفين ۽ قبالاين، سيني، صدور جي يوناني استعاري کي ترجيح ڏني. ڪنهن بہ نموني ۾ علم ڪائنات دنيا جي بڻ بڻياد جي سائنسي وضاحت ڪونہ هيو پر اصل ۾ هڪڙي روحاني ۽ نفسياتي حقيقت جو علامتي اظهار يا بيان هيو. اسلامي دنيا ۾ نئين سائنس بابت مسلسل ٿورو گهڻو احتجاج موجود رهيو آهي: جيئن اسان کي ڏسڻ ۾ آيو آهي تہ خدا بابت روايتي نظرئي کي سائنس جي مقابلي ۾ ويجهي تاريخ جي واقعن گهڻو نقصان

ڏنو آهي. بهرحال، مغرب ۾ صحيفي جي لغوي سمجهاڻي گهڻي عرصي کان موجود رهي آهي. جڏهن ڪجهه مغربي عيسائي خدا ۾ پنهنجي يقين کي نئين سائنس ڪري ڪمزور محسوس ڪن ٿا، اهي گهڻو ڪري خدا جو تصور نيوٽن جي هڪڙي وڏي مستري (مڪينڪ) طور ڪن ٿا يعني خدا جو هڪڙو شخصيتي گمان جيڪو شايد مذهبي ۽ ان سان گڏوگڏ سائنسي بنيادن تي رد ٿي سگهندو. سائنس جو چيلينج ڪليسائن کي صحيفائي بيان جي علامتي نوعيت جي نئين سر ميڄتا لاءِ جهٽڪو ڏئي سگهندو.

هڪڙي شخصي خدا جونظريو هر طريقي جي سبب لاءِ موجوده زماني ۾ گهڻو ٽڻو ناقابل قبول لڳي ٿو: اخلاقي طور، عقلي طور، سائنسي طور ۽ روحاني طور. فيمينسٽ (Feminists) پڻ شخصي ديوتا طرفان پوئتي ڌڪيل آهن جيڪو پنهنجي جنس جي ڪري پنهنجي قبيلائي، لاديني (پاگان) ڏينهن کان وٺي مذڪر رهندو آيو آهي. تاهم ان بابت "مؤنث" طور ڳالهائڻ - جدلياتي طريقي کان ڪنهن بہ نموني ۾ - بس جڻ ان کي محدود ڪرڻ ٿيندو. ڇو تہ اهو طريقو لامحدود خدا کي خالص طور تي انساني درجي لاءِ محدود ڪري رکي ٿو. هڪڙي مطلق العنان هستي طور خدا بابت پراڻو مابعدالطبعياتي گمان، جيڪو گهڻي عرصي کان مغرب ۾ مقبول رهيو آهي، پڻ غير تسلي بخش محسوس ڪيو ويو آهي. فلاسافرن وارو خدا هڪڙي موجود مدي خارج عقليت پسندي جي پيداوار آهي، تنهن ڪري ان جي موجودگي جا روايتي "ثبوت" ڪنهن ڪم جا ڪونهن. روشن خيالي وارن موحدن ("ڊيئيسٽ" Deists) طرفان فلاسافرن واري خدا لاءِ وڏي پيماني تي ميڄتا کي موجوده دهريت ڏانهن پهرين قدم طور ڏسي سگهجي ٿو. پراڻي آسماني خدا وانگر اهو معبود انسان ذات ۽ رواجي دنيا کان ايترو ڏورانهون آهي جو آسانيءَ سان غير ضروري ٿي پوي ٿو ۽ اسان جي شعور مان اوجهل ٿي وڃي ٿو.

صوفين وارو خدا هڪڙو ممڪن متبادل پيش ڪندي لڳي سگهندو. صوفين سدائين اصرار ڪيو آهي تہ خدا ڪا ٻي هستي ڪونهي، انهن دعويٰ ڪئي آهي تہ حقيقي طور ان جو وجود ڪونهي ۽ اهو بهتر آهي تہ ان کي "ڪجهه بہ نہ" سڏجي. اهو خدا اسان جي سيڪيولر معاشري جي دهريئي مزاج سان مطلق هستي جي اڻپورن تصورن لاءِ ان جي بي اعتباري مطابق موزون آهي. خدا کي هڪڙي معروضي حقيقت طور ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن جي سائنسي ثبوتن جي ذريعي سان وضاحت ڪري سگهبي، صوفين دعويٰ ڪئي آهي تہ خدا هڪڙو موضوعي ۽ داخلي تجربو آهي جنهن جو هستي جي بنياد ۾ پراسرار نموني ۾ تجربو ٿيندو آهي. انهي خدا ڏانهن تخيل ذريعي رسائي حاصل ڪرڻي آهي ۽ فني انداز جي هڪڙي قسم طور ڏسي سگهجي ٿو ٻين وڏين فني علامتن جهڙو جن ناقابل بيان اسرار، حسن ۽ زندگي جي اهميت کي پڌرو ڪيو آهي. صوفين انهي حقيقت کي جيڪا تصورن کان مٿانهين آهي، پڌرو ڪرڻ لاءِ موسيقي (رقص) شاعري، قصن، ڪهاڻين، مصوري، مجسما سازي ۽ فن تعمير کي استعمال ڪيو آهي. بهرحال، سموري فن وانگر تَصَوّف کي جذباتيت ۽ مشهوري خلاف هڪڙي حفاظت طور

عقل، ضابطي ۾ خود تنقيدي جي ضرورت آهي. صوفين وارو خدا فيمينسٽن کي بہ مطمئن ڪري سگهندو ڇو تہ ٻنهي صوفين ۽ قبالائين مسلسل قدرت ۾ مؤنث، عنصر کي متعارف ڪرائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

بهرحال، نقص بہ موجود آهن. شبيتائي زيوي واري گهوٽالي ۾ صوفي ازم جي موجوده زوال کان گهٽ يهودين ۾ مسلمانن طرفان تصوف کي ڪجهہ شڪ سان ڏٺو ويو آهي. مغرب ۾ تصوف ڪڏهن بہ مرڪزي مذهبي جذبو ڪونہ رهيو آهي. پروٽيسٽنٽ ۽ ڪيٿولڪ مصلحن (سڌارڪن) ان کي يا تہ غير قانوني قرار ڏنو يا غير اهم سمجهيو ۽ دليل جي سائنسي دور تصور جي انهي رجحان کي ڪونہ همٿايو. 1960ع واري ڏهاڪي کان تصوف ۾ هڪڙي تازي دلچسپي موجود رهي آهي جيڪا يوگا، مراقبي ۽ ٻڌمت لاءِ اشتياق ۾ پڌري ٿي آهي، پر اها ڪا اهڙي رسائي ڪونهي جيڪا آساني سان اسان جي مقصدي ۽ مشاهداتي ذهنيت سان هم آهنگ ٿئي. صوفين واري خدا کي مشاهدي ۾ آڻڻ سولو ڪونهي. ان لاءِ هڪڙي ماهر ذريعي ڏکهي تربيت ۽ چڱي چوکي وقت سيڙائڻ جي ضرورت آهي. جنهن کي خلا سمجهيو وڃي،تو ان حقيقت جو ادراڪ حاصل ڪرڻ لاءِ صوفي کي سخت محنت ڪرڻي پوي ٿي. صوفي اڪثر ڪري تاڪيد ڪندا آهن تہ انسان کي پنهنجي پاڻ لاءِ خدا جي انهي احساس کي لازمي طور سوچي سمجهي پيدا ڪرڻو آهي، ساڳي ڌيان ۽ هوشياري سان جيڪو ٻيا ماڻهو هنري تخليق لاءِ وقف ڪندا آهن. اها ڪا اهڙي شي ڪونهي جيڪا لڳي تہ اهڙي معاشري ۾ رهندڙ ماڻهن کي اپيل ڪري سگهي جيڪو معاشرو تڪڙي خواهش، رڌل پڪل کاڌي (فاسٽ فوڊ) ۽ تڙي ڪڙي مواصلاتي وسيلي جو عادي ٿي چڪو آهي. صوفين جو خدا تهيل تکيل ۾ اڳواٽ پئڪ ٿيل ڪونہ ٿو اچي. ان جو ايترو تڪڙو بہ مشاهدو ڪونہ ٿيندو جيئن ڪو مذهبي مبلغ هڪدم جذبو پيدا ڪري وٺندو آهي جو سمورو مجموعو تاڙيون وڄائڻ ۽ واهہ واهہ ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيندو آهي.

ڪجهہ صوفياڻين اندازن کي حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. توڙي جو اسان هڪڙي صوفي طرفان حاصل ڪيل شعور جي اعليٰ درجن جي قابل ڪونہ آهيون، اسان اهو سکي سگهون ٿا تہ خدا ڪنهن بہ سهنجي لحاظ ۾ موجود ڪونهي يا مثال طور اهو تہ اصل لفظ "خدا"صرف هڪڙي حقيقت جي علامت آهي جيڪا ناقابل بيان حد تائين ان کان ماورائي آهي. صوفياڻي لاارادیت (اگنان وادي) هڪڙو ضابطو حاصل ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ڪري سگهندي جيڪو اعتقادي يقين سان انهن خبطي معاملن ۾ ڪاهي پوڻ کان اسان کي روڪي ٿو. پر جيڪڏهن خيال دل جي ڌڙڪڻ سان محسوس ڪونہ ٿا ٿين يا ذاتي ميڄاتا نٿا ماڻين تہ اهي جهڙوڪر بي معنيٰ تجريدي خيال لڳن ٿا. اڻ سڌو تصوف ايترو غير تسلي بخش ثابت ٿي سگهي ٿو جيئن ڪنهن نظم جي تشريح اصلي مخفي معنيٰ جي بجاءِ لغوي تنقيد سان پڙهي وڃي. اسان کي معلوم آهي تہ تصوف کي اڪثر ڪري هڪڙي باطني ضابطي طور ڏٺو ويو ٿي، انهي ڪري نہ تہ صوفين ڇڙواڳ لڏي کي

خارج ڪرڻ گهريو ٿي پر انهي ڪري ته اهي حقيقتون صرف خصوصي تربيت کان پوءِ ذهن جي مخفي حصي ذريعي مشاهدي ۾ آئي سگهبيون هيون.

جڏهن کان اسرائيل جي نبين سڀني خود پنهنجن احساسن ۽ مشاهدن کي خدا ڏانهن منسوب ڪرڻ شروع ڪيو ته وحدانيت پرستن ڪنهن نه ڪنهن لحاظ ۾ پنهنجو پاڻ لاءِ هڪڙو خدا تخليق ڪيو. خدا خود پڌري حقيقت طور ورلي ڏسڻ ۾ آيو آهي جنهن کي ڪنهن ٻئي معروضي طور موجود شي وانگر منهن سامهون ٿي سگهجي. اڄ گهڻن ماڻهن لڳي ٿو ته انهي تصوراتي ڪوشش ڪرڻ جي خواهش کي ختم ڪري ڇڏيو آهي. انهي کي اوچتي تباهي سمجهڻ ضروري ڪونهي. جڏهن مذهبي نظرين پنهنجي معقوليت وڃائي آهي ته اهي عام طور تي بنا تڪليف جي اوجهل ٿي ويا آهن: جيڪڏهن خدا بابت انساني نظريو تجرباتي دور ۾ اسان لاءِ گهڻو ڪارگر نٿو رهي ته اهو رد ٿي ويندو. تاهم ماضيءَ ۾ ماڻهن سدائين روحانيت لاءِ هڪڙي مرڪز طور ڪم ڪرڻ لاءِ نيون علامتون ايجاد ڪيون آهن. انسانن پنهنجو پاڻ لاءِ هميشه هڪڙو دين ايجاد ڪيو آهي، زندگيءَ جي ناقابل بيان اهميت ۽ اچرج لاءِ پنهنجو احساس پختو ڪرڻ لاءِ بي مقصديت، اوپرائپ، بي اصولي ۽ تشدد جيڪي جديد زندگيءَ جي سڃاڻپ ٿي ويا آهن، اهي نشاندهي ڪندي لڳن ٿا ته هاڻي اهي سوچي سمجهي خدا ۾ ايمان يا ڪا ٻي شي پيدا ڪونه ڪري رهيا آهن. اهو غير اهم معاملو آهي. گهڻا ماڻهو مايوسي ۾ ڦاسندا پيا وڃن.

آمريڪا ۾ اسان ڏٺو آهي ته آباديءَ جو 99 سيڪڙ خدا ۾ ايمان هجڻ جي دعوي ڪري ٿو پوءِ به آمريڪا ۾ بنياد پرستي، بشارتون ڏيڻ ۽ تڏي تي ڪرشما ڪري ڏيکارڻ جو مذهبي شوق وارو رواج پيهر اعتماد بحال نٿو ڪري، ڏوهن جي انگ ۾ واڌ، نشو واپرائڻ ۽ موت جي سزا جي وري بحالي روحاني طور صحتمند معاشري جي علامت ڪونه آهن. يورپ ۾ جتي ڪڏهن خدا انساني ضميرن ۾ وسندو هيو، اتي کوکلائپ موجود آهي. نٽشي جي ڊرامائي دهريت کان بلڪل مختلف انهي خشڪ نلهائي کي ظاهر ڪرڻ وارن پهرين ماڻهن مان هڪڙو ٿامس هارڊي (Thomas Hardy) هيو. ويهين صدي جي موڙ تي 30 ڊسمبر، 1900 تي لکيل "دي ڊارڪلنگ ٿرش" (The Darkling Thrush) ۾ ان جذبي جي مرڻ بابت بيان ڪيو جيڪو هاڻي زندگيءَ جي مقصد ۾ يقين پيدا ڪرڻ جي قابل ڪونه هيو.

انسان کوکلائپ ۽ اڪيلائپ برداشت ڪري ڪونه ٿا سگهن، اهي مقصد جو هڪڙو نئون مرڪز تخليق ڪرڻ سان خال کي پرينداُ. بنياد پرستي وارا بت خدا جي بدل لاءِ ڪارگر ڪونهن؛ جيڪڏهن اسان ايڪويهين صدي لاءِ هڪڙو دلڪش نئون مذهب ايجاد ڪرڻ چاهيون ٿا ته شايد اسان کي خدا جي تاريخ تي ڪجهه سبقن ۽ تنبيهن لاءِ غور ڪرڻو پوندو.

حوالا

باب پهريون: شروع شروع ۾....

1. "دي مِٿ آف دي ايٽرنل رٽرن آر ڪاسموس اينڊ هسٽري"، مرسيا ايليڊ (MirceaEliade) ترجمو: وِلرڊ آر. ٽراسڪ (Willard R. Trask)، (پرنسٽن، 1954).
2. "دي بابيلونين ڪريئشن" اين. ڪي. سئنڊرس (N.K.Sandars) ترجمو: "پوئمس آف هيون ائنڊ هيل فرام اينشنٽ ميسوپوٽاما" (لنڊن، 1971) صفحو 73.
3. ساڳيو صفحو 99.
4. پنڊر نيمين ڇهون، 4-1، (Pindar, Nemean VI, 1-4)، ترجمو: "دي آڊس آف پنڊر"، سي. ايم. بوورا (C.M.Bowra)، هارمنڊسورٿ، 1969.
5. "عنَت بعل ٽيڪسٽس" (Anat-Baal Texts) 49:11:5، اِي او. جيمس جي ڪتاب "دي اينشنٽ گاڊس" (لنڊن، 1960) جي صفحي 88 تي حوالي طور آيل.
6. جينيسس 7-2:5 . (Genesis.2:5-7)
7. جينيسس 4:26 (Genesis 4:26)؛ ايخسوڊس 6:3 (Exodus 6:3).
8. جينيسس 31:42؛ 49:24 (Genesis 31:42; 49:24).
9. جينيسس 17:1 (Genesis 17:1).
10. اِليَڊ چوويهون (Iliad xxiv)، 393 ترجمو: اِي وي. ريو (E.V.Ricu)، هارمنڊسورٿ، 1950 (Harmondsworth,1950)، صفحو 446.
11. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" 18-14:11 .
12. جينيسس 28:15 (Genesis 28:15).
13. جينيسس 17-26:16.. انهيءَ بيان ۾ "ي" طرفان "ج" جا حصا شامل ڪيا ويا آهن، تنهن ڪري "يهواهه" نالو استعمال ڪيو ويو آهي.
14. جينيسس 31-32:30 (Genesis 32:30-31).
15. جارج اِي ميندينهل (George E. Mendenhall): "دي هيبريو ڪانڪئيسٽ آف فلسطين"، "دي بِبليڪل آرڪيالاجسٽ" 25، 1962؛ ايم. وِيپرٽ (M.Weippert): "دي سيٽلمينٽ آف اسرائيلي ٽرائيبس ان فلسطين" (لنڊن 1971).
16. ڊيوٽيرونومي 8-26:5 (Deuteronomy 26:5-8).
17. ايل. اِي بِهُو (L.E.Bihu): "مديئنائيٽ ايليمينٽس ان هيبريو رليجن"، "جيوِش ٿيالاجيڪل اسٽڊيز"، 31؛ سالو وِٽميئر بئرن (Salo Wittmeyer Baron): "اي سوشل اينڊ رليجس هسٽري آف دي جيوز" 10 جلد، ٻيو ڇاپو (نيويارڪ 1967-1952)، جلد پهريون صفحو 46.
18. ايخسوڊس 6-3:5 (Exodus 3:5-6)
19. ايخسوڊس 3:14 (Exodus 3:14)
20. ايخسوڊس (Exodus 19:16-18)
21. ايخسوڊس 20:2 (Exodus 20:2)

22. جوشوعا (Joshua 24:14-15)
23. جوشوعا 24:24 (Joshua 24:24)
24. جيمس جو ڪتاب "دي اينشنٽ گاڊس" صفحو 152: مناجاتون 29، 89، 93.. بهرحال اهي مناجاتون جلاوطني جي ڏينهن کان پوءِ جون آهن.
25. I Kings 18:20-40
26. I Kings 19:11-13
27. رگ ويد 29-10. آر. ايچ زينر (R.H. Zaener) جي ترجمي "هندو اسڪرپچرس" ۾ (لنڊن ۽ نيويارڪ 1966) صفحو 12.
28. چانڊوڳيہ اپنيشد (Chandogya Upanishad VI.13) جون مسڪارو (JuanMascaro) جي ترجمي "دي اپنيشدس" ۾ (هرمنڊسورٿ، 1965) صفحو 111.
29. ڪينہ اپنيشد (Kena Upanishad I) مسڪارو (Mascaro) جي ترجمي "دي اپنيشدس" ۾ صفحو 51.
30. ساڳيو صفحو 52.
31. سيموتا - نڪايا حصو ٻيو: ندانا وگا (Samyutta-nikaya, Part-II:Nidana Vagga) ترجمو: ليون فيئر (Leon Feer) لنڊن 1888، صفحو 106.
32. ايڊورڊ ڪونزي (Edward Conze) جو ڪتاب "ٻڌازم:اٽز اسينس اينڊ ڊولپمينٽ" (آڪسفورڊ 1959) صفحو 40.
33. ادانا (Udana 8.13) پال اسٽينٿا (Paul Steintha) جي ترجمي "ادانن" (Udanan) لنڊن، 1885 ۾ صفحي 81 تي حوالي طور ڏنل.
34. "دي سيمپوزيم" (The Symposium) ترجمو: هئملٽن (W. Hamilton) (هارمنڊسورٿ 1951) صفحو 93 ۽ 94.
35. "فلاسافي" فرئگمنٽ 15 (Fragment 15).
36. "پوئٽڪس" (Poetics 1461 b,3)

باب ٻيو: اڪيلو خدا (خداءِ واحد)

1. يسعياه 6:3 (Isaiah 6:3)
2. روڊولف اوٽو (Rudolf Otto): "دي آئڊيا آف دي هولي، ائن انڪوائري انٽو دي نان ريشنل فئڪٽر ان دي آئڊيا آف دي ڊوائين اينڊ اٽز رليشن ٽو دي ريشنل" ترجمو: جان ڊبليو.هاروي (John W.Harvey) آڪسفورڊ، 1923، صفحو 29 ۽ 30.
3. يسعياه 6:5 (Isaiah 6:5)
4. ايخسوڊس 4:11 (Exodus 4:11)
5. مناجاتون 29، 89، 93 (Psalms 29,89,93)
6. يسعياه 6:10 (Isaiah 6:10)
7. متي (ميٿيو) 13:14-15 (Matthew 13:14-15)

ميخي تختي تي اُڪر ("انسڪرپشن آن اي ڪيونيفارم" (Inscription on a cuneiform) شيم پوٽڪ (Chaim Potok) جي ڪتاب "واندرنگس، هسٽري آفي دي جيوز" (نيو يارڪ، 1978) ۾ صفحي 187 تي حوالي طور شامل ڪيل.

9. يسعياه 6:13 (Isaiah 6:13)
10. يسعياه 6:12 (Isaiah 6:12)
11. يسعياه 10:5-6 (Isaiah 10:5-6)
12. يسعياه 1:3 (Isaiah 1:3)
13. يسعياه 1:11-15 (Isaiah 1:11-15)
14. يسعياه 1:15-17 (Isaiah 1:15-17)
15. عاموس 7:15-17 (Amos 7:15-17)
16. عاموس 3:8 (Amos 3:8)
17. عاموس 8:7 (Amos 8:7)
18. عاموس 5:18 (Amos 5:18)
19. عاموس 3:1-2 (Amos 3:1-2)
20. هوسيع 8:5 (Hosea 8:5)
21. هوسيع 6:6 (Hosea 6:6)
22. جينيسس 4:1 (Genesis 4:1)
23. هوسيع 2:23-24 (Hosea 2:23-24)
24. هوسيع 2:18-19 (Hosea 2:18-19)
25. هوسيع 1:2 (Hosea 1:2)
26. هوسيع 1:9 (Hosea 1:9)
27. هوسيع 13:2 (Hosea 13:2)
28. جرمياه 10 (Jeremiah 10)، مناجاتون 31:6، 115:4-8، 135:15
29. انهي عبارت جو ترجمو جان بوڪر (John Bowker) ڪيو آهي: "دي رليجس امئجنيشن اينڊ دي سينس آف گاڊ" (آڪسفورڊ، 1978) صفحو 73.
30. جينيسس 14:20 (Genesis 14:20)
31. Kings 32:3-10; 2Chronicles 34:14
32. ڊيوٽيرونومي 6:4-6 (Deuteronomy 6:4-6)
33. ڊيوٽيرونومي 7:3 (Deuteronomy 7:3)
34. ڊيوٽيرونومي 7:5-6 (Deuteronomy 7:5-6)
35. ڊيوٽيرونومي 28:64-68 (Deuteronomy 28:64-68)
36. 2 Chronicles 34:5-7
37. ايخسوڊس 23:33 (Exodus 23:33)
38. جوشوعا 11:21-22 (Joshua 11:21-22)
39. جرمياه 25:8,9 (Jeremiah 25:8,9)
40. جرمياه 13:15-17 (Jeremiah 13:15-17)
41. جرمياه 1:6-10 (Jeremiah 1:6-10)

42. جرمياه 23:9 (Jeremiah 23:9)
43. جرمياه 20:7,9 (Jeremiah 20:7,9)
44. چين ۾ تائوازم ۽ ڪنفيوشن ازم ڪي هڪڙي روحانيت جا ٻه رُخ سمجهيو ويندو آهي، جن جو تعلق اندر واري ۽ ظاهري انسان سان آهي. هندومت ۽ ٻڌمت هڪجهڙائي رکندڙ آهن ۽ ٻنهي کي ترقي وٺرايل (سڌاريل) پاگان ازم (Paganism) طور ڏسي سگهجي ٿو.
45. جرمياه (Jeremiah 2:31,32; 12:7-11; 14:7-9; 6:11)
46. جرمياه 32:15 (Jeremiah 32:15)
47. جرمياه 44:15-19 (Jeremiah 44:15-19)
48. جرمياه 31:33 (Jeremiah 31:33)
49. حزقيل 1:4-25 (Ezekiel 1:4-25)
50. حزقيل 3:14-15 (Ezekiel 3:14-15)
51. حزقيل 8:12 (Ezekiel 8:12)
52. مناجات 137 (Psalm 137)
53. يسعياه 11:15,16 (Isaiah 11:15,16)
54. يسعياه 51:9,10 (Isaiah 51:9,10) اها مستقل مناجات تي وئي. ڏسو مناجات 65:7; 74:1314; 77: 16; ايوب 3:8; 7:12 (Job 3:8; 7:12)
55. يسعياه 46:1 (Isaiah 46:1)
56. يسعياه 45:21 (Isaiah 45:21)
57. يسعياه 43:11,12 (Isaiah 43:11,12)
58. يسعياه 55:8,9 (Isaiah 55:8,9)
59. يسعياه 19:24,25 (Isaiah 19:24,25)
60. ايخسوڊس 33:20 (Exodus 33:20)
61. ايخسوڊس 33:18 (Exodus 33:18)
62. ايخسوڊس 34:29-35 (Exodus 34:29-35)
63. ايخسوڊس (Exodus 40:34,35)؛ حزقيل 9:3 (Ezekiel 9:3)
64. Cf. Psalms 74 and 104
65. ايخسوڊس 25:8,9 (Exodus 25:8,9)
66. ايخسوڊس 25:3-5 (Exodus 25:3-5)
67. ايخسوڊس (Exodus 39:32,43; 40:33; 40:2,17; 31:3,13)
68. ڊيوٽيرونومي 5:12-17 (Deuteronomy 5:12-17)
69. ڊيوٽيرونومي 14:1-21 (Deuteronomy 14:1-21)
70. پهاڪا 8:22,23,30,31
71. بن سرا (Ben Sirah) 24:3-6
72. "دي وسڊم آف سولومن" 7:25-26
73. De Specialibus Legibus 1:43
74. "دي لائيف آف موزز (موسيٰ)" 1:75؛ "گاڊ از اميوٽيبل" 62.

75. ابراهيم 121-3 (Abraham 121-3)
76. ابراهيم عليه السلام جي هجرت 34-35.(The Migration of Abraham)
77. شبات 312 (Shabbat 312)
78. Aroth de Rabba Nathan,6.
79. لوئس جئڪب (louis Jacobs) جو ڪتاب "فئث" (Faith) (لنڊن 1968) صفحو 7.
80. Leviticus Rabba 8:2; Sotah 9b
81. Exodus Rabba 34:1; Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3
82. Baba Metzia 59b
83. Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80
84. ايوب (Job) تي تبصرو 11:7; Mishna Psalm 25:6
85. ربي يوحانان بي. نپخا (Rabbi Yohanan b. Nappacha) هيئن چيو: "اهو جيڪو خدا جي ساراهہ ۾ ڳالهائي ٿو ۽ حد کان وڌيڪ تعلق ڏيکاري ٿو ان جون دنيا مان پاڙون پٽجي وينديون."
86. Genesis Rabba 68:9
87. B.Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.
88. B. Migillah 29a
89. Song of Songs Rabba 2; Jerusalem Sukkah 4.
90. Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy Rabba 7:2 based on Proverbs 8:34.
91. "ايڪٽس آف دي اپوسٽلس" 4:32 ۽ Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus 19:6.
92. Song of Songs Rabba 8:12.
93. Yalkut on Song of Songs 1:2.
94. Sifre on Deuteronomy 36.
95. اي مارمرسٽين (A. Marmorstein) جو ڪتاب "دي اولڊ ريبيانڪ ڊاڪٽرائين آف گاڊ, دي نيمس اينڊ اٽريبيوٽس آف گاڊ" (آڪسفورڊ 1927) صفحو 171 کان 174.
96. Niddah 31b
97. Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; yalkut on Esther 5:2.
98. جيڪب اي نيوسنر (Jacob E. Neusner) جو ڪتاب "ويرائٽيز آف جوڊائزم ان دي فارميٽو ايج". ڏسو آرٿر گرين (Arthur Green) ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" ٻہ جلد (لنڊن 1986 ۽ 1988) جلد پهريون صفحو 172 ۽ 173.
99. Sifre on Leviticus 19:8.
100. Mekhilta on Exodus 20:13.
101. Pisk Aboth 6:6; Horayot 13a.
102. سنهدرين 4:5 (Sanhedrin 4:5)
103. Baba Metziah 58b.
104. Arakin 15b.

باب ٽيون: عيسائيت جي شروعات

1. مرقس 1:18,11 (Mark 1:18,11)
2. مرقس 1:15. انهيءَ جو اڪثر هي ترجمو ڪيو ويجي ٿو: "خدا جي بادشاهي قائم ٿيڻ واري آهي،" پر يونان وڏيڪ مضبوط آهي.
3. ڏسو گيزا ورمز (Geza Vermez) جو ڪتاب "جيسس دي جيو" (Jesus the Jew) لنڊن 1973 ع پال جانسن جو ڪتاب "اي هسٽري آف دي جيوز" (A History of the Jews) لنڊن 1987.
4. متي 5:17-19
5. متي 7:12
6. متي 23
7. T.Sof 13:2
8. متي 17:2
9. متي 17:5
10. متي 17:20, مرقس 11:22-23
11. Astasahasrika 15:293 in Edward Conze, Budhism: ItsEssence and development (آڪسفورڊ 1959)، صفحو 125.
12. ڀڳونت گيتا: "ڪرشناز ڪائونسل ان وار" (Kirshna's Counsel in War) (نيو يارڪ، 1986) XI,14 صفحو 97:
13. ساڳو: XI:21 صفحو 100.
14. ساڳو: XI:18 صفحو 100.
15. Galatians 1:11; 14
16. مثال لاءِ ڏسو Romans 12:5; 1 Corinthians 4:15; 2 Corinthians 2:17, 5:17
17. 1Corinthians, 1:24
18. Quoted by Paul in the Sermon put on his lips by the author of the Acts of the Apostles 17:28. The quotation probably came from Epimanides.
19. Corinthians 15:41
20. Romans 6:4; Galatians 5:16-25; 2 Corinthians 5:17; Ephesians 2:15.
21. Colossians 1:24; Ephesians 3:1, 13; 9:3; 1 Corinthians 1:13.
22. Romans 1:12-18
23. Philippians 2:6-11
24. John 1:3
25. 1 John 1:1
26. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" 2:2
27. ساڳيو 2:9,10
28. Joel 3:1-5
29. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" 2:22-36
30. ساڳيو 7:48
31. Quoted in A.D. Nock, Conversion, The Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (آڪسفورڊ، 1933)، صفحو 207.
32. Ad baptizandos, Homily 13:14 quoted in Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief (Princeton, 1979)p.259.

33. Account given by Irenaeus Heresies I. 1:1. Most of the writings of the early "heretics" were destroyed and survive only in the polemic of their orthodox opponents.
34. Hippolytus, Heresies, 7.21.4.
35. Irenaeus Heresies 1.5.3
36. Hippolytus heresies 8.15.1-2
37. لوقا 6:43 (Luke 6:43)
38. Irenaeus, Heresies 1.27.2
39. Tertullian, against Marcion, 1.6.1.
40. Origen, Against Celsus, 1.9.
41. Exhortation to the Greeks 59.2
42. ساڳيو 10.106.4
43. The Teacher 2.3.381
44. Exhortation to the Greeks 1.8.4
45. Heresies 5.16.2
46. Enneads 5.6
47. ساڳيو 5.3.11
48. ساڳيو 7.3.2
49. ساڳيو 5.2.1
50. ساڳيو 4.3.9
51. ساڳيو 4.3.9
52. ساڳيو 6.7.37
53. ساڳيو 6.9.9
54. ساڳيو 6.9.4
55. جاروسلا پيليڪن (Jaroslav Pelikan) "دي ڪرسچين ٽريڊيشن، اي هسٽري آف دي ڊولپمينٽ آف ڊاڪٽرائينس" 5 جلد، پهريون. "دي امرجنس آف دي ڪئٿولڪ ٽريڊيشن" (شڪاگو 1971) صفحو 103.

باب چوٿون:تثليث (عيسائين جو خدا)

1. ان ڳالهه جو راوي نيسا (Nyssa) وارو گريگوري (Gregory) آهي.
2. In a letter to Eusebius, his ally, and in the Thalia, quoted in Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, Early Arianism, A View of Salvation (لنڊن، 1981) صفحو 66.
3. ايريس: ايپيسٽل ٽو اليگزينڊر 2 (Arius, Epistle to Alexander, 2)
4. قول (Proverbs) 8.22 ۾ صفحي 81 ۽ 82 تي ڏنل.
5. يوحان 1.3 (John 1.3.)
6. يوحان 1.2 (John 1.2)
7. Philippians 2:6-11 ۾ صفحي 105 تي ڏنل.
8. ايريس: "ايپيسٽل ٽو اليگزينڊر" 6.2 (Arius, Epistle to Alexander, 6.2)
9. اٿاناسيئس: Against the Heathen, 41
10. اٿاناسيئس: On the Incarnation, 54

11. اهو عقيدتي منشور ڪان مختلف آهي جنهن کي عام طور تي نيسي مذهب (Nicene Creed) سمجهيو ويندو آهي جيڪو اصل ۾ قسطنطنيه جي ڪائونسل وقت 381ع ۾ مرتب ڪيو ويو هيو.
12. اٿاناسيئس: On the Synods of Ariminium and Seleucia, 41.1
13. اٿاناسيئس: "لائيف آف انتوني" 67.
14. باسل (Basil): "آن دي هولي اسپرٽ" 28:66.
15. ساڳيو.
16. نيسا وارو گريگوري: "اگينسٽ يونوميس" 3 (Against Eunomius, 3)
17. نيسا وارو گريگوري: يونوميس جي ٻئي ڪتاب جو جواب.
18. نيسا وارو گريگوري: "لائيف آف موزز (موسيٰ) 2.164
19. باسل: "ايپيسٽل" 234.1.
20. "اوريشن" 31.8 (Oration 31.8)
21. نيسا وارو گريگوري: "ناٽ ٽري گاڊس."
22. جي. ايل. پريسٽج (G.L. Prestige): "گاڊ ان پيٽرياسٽڪ ٿاٽ" (لنڊن، 1962)، صفحو 300.
23. نيسا وارو گريگوري: "ناٽ ٽري گاڊس."
24. نازيانزس (Nazianzus) وارو گريگوري: اوريشن، 40:41.
25. نازيانزس (Nazianzus) وارو گريگوري: اوريشن، 29:6-10
26. باسل: "ايپيسٽل" 38:4
27. "آن دي ٽرائنٽي" (On the Trinity vii.4.7)
28. "ڪنفيشنس" (Confessions 1.1) ترجمو هينري ڪاڊوڪ (Henry Chadwick) آڪسفورڊ، 1991، صفحو 3.
29. ساڳيو (17) VII vii، صفحو 145.
30. ساڳيو (28) VII vii، صفحو 152.
31. ساڳيو (29) VII xii، صفحو 152 ڪان 153.
32. ساڳيو (26) X xvii، صفحو 194.
33. ساڳيو (38) V xxvii، صفحو 201.
34. ساڳيو.
35. "آن دي ٽرائنٽي" VIII.ii.3
36. ساڳيو
37. ساڳيو X.x.14
38. ساڳيو X.xi.18
39. ساڳيو
40. اينڊريو لوٿ (Andrew Louth): "دي اوريجنس آف دي ڪرسچين مسٽيڪل ٽريڊيشن" آڪسفورڊ، 1983، صفحو 79.
41. آگسٽين: "آن دي ٽرائنٽي" xiii
42. ساڳيو
43. "اينڪاريڊين" (Enchyridion) 26.27
44. "آن دي فيميل ڊريس" (On the Female Dress I,I)

45. خط 243, 10 (letter 243, 10)
46. "دي لٽرل مينگ آف جينيسس" IX,v,9.
47. خط 11. 48. ساڳيو.
49. "دي سيليسٽيل هيئررچي",1.I. (The Celestial Hierarchy, I)
50. "دي ڊوائين نيمس" (The Divine Names , II,7.)
51. ساڳيو VII,3
52. ساڳيو XIII,3
53. ساڳيو VII,3 54. ساڳيو I
55. "مسٽيڪل ٿيالاجي",3.
56. "دي ڊوائين نيمس".IV,3.
57. Ambigua, Migne, PG 91. 1088c.

باب پنجون وحدانيت: اسلام جو خدا

1. سيرت ابن اسحاق، 145. A.Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" (لنڊن،1955) صفحو 160.
2. سورت 96 آيت 1. محمد اسد پنهنجي ترجمي ۾ قرآن شريف جي مخفي ٻولي کي سمجهڻ لاءِ ڏنگين ۾ لفظن جي واڌاري سان مدد ڪري ٿو.
3. سيرت ابن اسحاق، 153. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 106.
4. ساڳيو.
5. جلال الدين سيوطي جو ڪتاب "الاتقان في العلوم الاقارن". روڊنسن (Rodinson) جو ڪتاب "محمد" : ترجمو ايني ڪارٽر (لنڊن،1971) صفحو 74.
6. بخاري حديث 1.3. مارٽن لنگس (Matrin Lings) جي ڪتاب "مُحمّد، هز لائيف بئسڊ آن دي ارليئيسٽ سورسز" (لنڊن، 1983) جي صفحي 44 تي.
7. "ايخسپوسچوليشن ائنڊ رلاءِ" (Expostulation and Rely)
8. سورت 42 آيت 7.
9. سورت 88 آيت 21 ۽ 22.
10. سورت 96 آيت 6 کان 8.
11. سورت 92 آيت 18؛ سورت 9 آيت 103؛ سورت 63 آيت 9، سورت 102 آيت 1.
12. سورت 24 آيت 1 ۽ 45.
13. سيرت ابن اسحاق، 227. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 159.
14. سيرت ابن اسحاق، 228. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 158.
15. جارج اسٽينر (George Steiner) جو ڪتاب "ريئل پريزنس، از ديئر ائني ٿنگ ان واٽ وُئي سي؟" (لنڊن 1989) صفحو 142 ۽ 143.

16. ڪيرن آرمر اسٽرانگ جو ڪتاب "محمد. اي ويسٽرن اٽيمپٽ ٽو انڊرسٽئنڊ دي اسلام" (لنڊن، 1991) صفحو 108 کان 117.
17. سيد حسين نصر جو ڪتاب "'گاڊ' ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي." (لنڊن، 1987) صفحو 321.
18. ڪيرن آرمر اسٽرانگ جو ڪتاب "محمد. اي ويسٽرن اٽيمپٽ ٽو انڊرسٽئنڊ دي اسلام" (لنڊن، 1991) صفحو 21 کان 44؛ 86 کان 88.
19. سيرت ابن اسحاق، 362. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 246.
20. علي شريعتي جو ڪتاب "حج" ترجمو لعل بختيار (تهران، 1988) صفحو 54 کان 56.
21. سورت 33 آيت 35.
22. سيد حسين نصر جو ڪتاب "'دي سگنيفيڪنس آف دي سنت اينڊ حديث' ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي." صفحو 107 ۽ 108.
23. I John 1.1
24. ڊبليو. منٽگمري واٽ (W. Montgomery Watt) جو ڪتاب "فري وِل ائنڊ پريڊيسٽينيشن ان ارلي اسلام" (لنڊن، 1948) صفحو 139.
25. ابوالحسن ابن اسماعيل الاشعري: مقَالت 1.197. (اي جي. وينسنڪ (A. J. Wensinck) جي ڪتاب "دي مسلم ڪريڊ، اٽز جينيسس اينڊ هسٽاريڪل ڊولپمينٽ" (ڪئمبرج، 1932) ۾ صفحي 67 ۽ 68 تي حوالي طور ڏنل.

باب ڇهون : فلاسافرن جو خدا

1. آر. ولزر (R. Walzer) طرفان ڪيل ترجمو "اسلامڪ فلاسافي". سيد حسين نصر جي ڪتاب "'ٿيالاجي، فلاسافي ائنڊ اسپريچوئلٽي' ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيسٽيشنس" (لنڊن، 1991) ۾ صفحي 411 تي حوالي طور ڏنل.
2. انهيءَ ڪري جو اهي هئي ايران جي "ري" شهرجا رهاڪو هيا.
3. عظيم نانجي جي ڪتاب "اسماعليت" ۾ حوالي طور آيل. سيد حسين نصر جي ڪتاب "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: فائونڊيشن" (لنڊن، 1987) صفحو 195 ۽ 196.
4. ڏسو هينري ڪوربن (Henri Corbin) جو ڪتاب "اسپريچوئل باڊي ائنڊ سيليسشيَل ارٿ، فرام مزدڪئن ايران ٽو شيعہ ايران." (ترجمو : ننسي پرسن Nancy Pearson) لنڊن، 1990، صفحو 51 کان 72.
5. ساڳيو صفحو 51.
6. رسائل جلد پهريون، صفحو 76. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي." (نيو يارڪ ۽ لنڊن، 1970) ۾ صفحي 193، تي آيل.
7. رسائل جلد چوٿون صفحو 42. ساڳيو صفحي 187 تي آيل.
8. "ميٽافزڪس" XII,1047b,32

9. امام غزالي جو ڪتاب "المنقذ الضلال". ڊبليو منٽگمري واٽ جي ترجمي "دي فئيٿ ائنڊ پرئڪٽس آف الغزالي." (لنڊن، 1953) ۾ صفحي 20 تي آيل.
10. جان بوڪر (John Bowker) جي ڪتاب "دي رليجس امئجنيشن ائنڊ دي سينس آف گاڊ." (آڪسفورڊ، 1978) ۾ صفحي 202 تي.
11. مغربي اسڪالرن جڏهن انهي ڪتاب کي پڙهيوته اهي اهو سمجهڻ لڳاته امام غزالي هڪڙو فيلسوف هيو.
12. امام غزالي جو ڪتاب "المنقذ الضلال". ڊبليو منٽگمري واٽ جي ترجمي "دي فئيٿ اينڊ پرئڪٽس آف الغزالي." (لنڊن، 1953) صفحو 59.
13. جان بوڪر جي ڪتاب "دي رليجس امئجنيشن اينڊ دي سينس آف گاڊ." (آڪسفورڊ، 1978) ۾ صفحي 222 کان 226 تي.
14. سورت 24 آيت 35. ڏسو هن ڪتاب جو صفحو 188.
15. مشڪات الانوار. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي." (نيو يارڪ ۽ لنڊن، 1970) ۾ صفحي 278 تي آيل.
16. Kuzari, Book II, quoted in J. Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature (London,1912), P.257.
17. سورت 3 آيت 5.
18. فخري جو ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" صفحو 313 ۽ 314.
19. جوليس گٽمن (Julius Guttman) جي ڪتاب "فلاسافيز آف جوڊازم، دي هسٽري آف جيوش فلاسافي فرام ببليڪل ٽائيمس ٽو فرانز روزنزويگ" ترجمو: ڊيوڊ ڊبليو. سلورمن (David W. Silverman) (لنڊن ۽ نيويارڪ، 1964) صفحو 179.
20. Quoted in Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature (London,1912), P.245.
21. شروعاتي صليبي روين لاءِ ڏسو ڪيرن آرم اسٽرانگ جو ڪتاب "هولي وار، دي ڪروسيڊس ائنڊ ديئر امپئڪٽ آن ٽوڊيز ورلڊ." (نيويارڪ، 1991 ۽ لنڊن 1992) صفحو 49 کان 75.
22. "ايخسپوزيشن آف سيليسشيل هيئررچي" 2.1.
23. Periphsean, Migne, PL, 426C-D
24. ساڳيو PL, 4287B
25. ساڳيو PL, 680D-681A
26. ساڳيو PL, 680D-681A
27. ولاديمر لوسڪي (Vladimir Lossky) جو ڪتاب "دي مسٽيڪل ٿيالاجي آف دي ايسٽرن چرچ." (لنڊن، 1957) صفحو 57 کان 65.
28. Monologion I

29. Proslogion I
30. Proslogion 2 يسعياه 7:9 تي تبصرو.
31. جان مئڪري (John Macquarrie) جو ڪتاب "ان سرچ آف ڊيئٽي، ائن ايسي آن ڊائليڪٽيڪل ٿيئيزم." (لنڊن، 1984) صفحو 201 ۽ 202.
32. قرون وسطيٰ جي روايتن موجب اهو پيالو يا ٿالهي جيڪو حضرت عيسيٰ عليہ السلام عشاء رباني وقت استعمال ڪيو ۽ صليب تي چاڙهڻ وقت جنهن ۾ رت پريو ويو.(سنڌيڪار.)
33. Epistle 191.1
34. هينري ايڊمس (Henry Adams) جو ڪتاب "مونٽ سينٽ- مشل ائنڊ چارٽرس." (Mont Saint-Michel and Charters)، لنڊن 1986، صفحو 296.
35. آرمر اسٽرانگ جو ڪتاب "هولي وار." صفحو 199 کان 234.
36. ٿامس اڪيناس: De Potentia, q.7, a.5, ad.14
37. Summa theologiae ia, 13,11.
38. "دي جرني آف دي مائينڊ ٽو گاڊ." 6.2
39. ساڳيو 3.1
40. ساڳيو 1.7

باب ستون: صوفين جو خدا

1. جان مئڪري جو ڪتاب "ٿنڪنگ اباﺋوٽ گاڊ." (لنڊن، 1957) صفحو 34.
2. Higigah 14b, quoting Psalms 101:17; 116:15; 25:16
3. لوئس جئڪب: "دي جيوش مسٽڪس" (جيروسليم 1976، لنڊن1990) صفحو 23.
4. 2 Corinthians 2:2-4
5. "دي سانگ آف سانگس"5:10-15
6. ٽي. ڪارمي (T. Carmi): "دي پنگئن بوڪ آف هيبريو ورس" (لنڊن، 1981) صفحو 199.
7. هينري چاڊوڪ: "ڪنفيشنس"IX,24 (آڪسفورڊ، 1991) صفحو 171.
8. جوزف ڪئمپبيل (بل مويرس سان گڏ): "دي پاور آف مِٿ" (نيويارڪ، 1988) صفحو 85.
9. اينيمري شمل: "ائنڊ محمد از هز ميسينجر. دي وينيريشن آف دي پرافيٽ ان اسلامڪ پيئٽي." (چئپل هل ۽ لنڊن، 1985)، صفحو 161 کان 175.
10. هينري چاڊوڪ: "ڪنفيشنس"IX,24 (آڪسفورڊ، 1991) صفحو 171.
11. "ڪنفيشنس"IX,25، صفحو 171 ۽ 172.
12. ساڳيو.
13. Morals on Job v.66
14. ساڳيو xxiv.11
15. Homilies on Ezekiel II,ii,1
16. "سانگ آف سانگس تي تبصرو6.

17. "ايپسٽلس"234.1
18. "آن پريئرس"67.   19. ساڳيو 71.
20. Ambigua, PG.91.1088c
21. Peter Brown with Sabine MacCormack, 'Artifices of eternity', in Brown, Society and the Holy in Late Antiquity (London, 1992) p.212.
22. نائيسفورس: "گريٽر اپولاجي فار دي هولي امئجز"،70.
23. "ٿيالاجيڪل اوريشنس" 1.
24. "ايٿيڪل اوريشنس" 1.3
25. "اوريشنس"26
26. "ايٿيڪل اوريشنس" 5.
27. "هامس (مناجاتون) آف ڊوائين لَو. 2-160 ,15-28.114
28. "اينسائيڪلوپيڊيا آف اسلام" (ليڊن Leiden، 1913) تصوف تي حاشيو.
29. "صوفي ازم. ائن اڪائونٽ آف دي مسٽڪس آف اسلام."؛ترجمو آر. اي. نڪولسن (لنڊن، 1950) صفحو 43.
30. آر. اي نڪولسن: "مسٽڪس آف اسلام." (لنڊن، 1963) صفحو 115.
31. Narrative, quoted in Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization 3 Vols, (Chicago, 1974, I, p.404.
32. اربيري(Arberry): "صوفي ازم" صفحو 59.
33. آر. اي نڪولسن: "مسٽڪس آف اسلام." (لنڊن، 1963) صفحو 151.
34. اربيري(Arberry): "صوفي ازم" صفحو 60.
35. سورت بقر آيت 32.
36. حڪمت الاشراق. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "اسپريچوئل باڊي اينڊ سيليسشيل ارٿ، فرام مزدين ايران ٽو شيعه ايران" ۾ حوالي طور آيل. ترجمو: نئسي پرسن (Nancy Pearson) لنڊن، 1990، صفحو 168 ۽ 169.
37. Mircea Eliade, shamamism, p.9 508.
38. جي. پي. سارتر (J.P. Sartre) "دي سيڪالاجي آف دي امئجنيشن." (لنڊن، 1972) پاسم (Passim).
39. فتوح المڪيہ جلد ٻيو صفحو 326. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "ڪريئٽو اميجنيشن ان دي صوفي ازم آف ابن عربي" ۾ حوالي طور آيل. ترجمو: Ralph Manheim، (لنڊن، 1970) صفحو 330.
40. The Diwan, Interpretation of Ardent Desires. ساڳيو ترجمو: Ralph Manheim ، (لنڊن، 1970) صفحو 138.
41. La Vita Nuova (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p.29-30

42. Purgatory xvii, 13-18(trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p.196.
43. وليم شٽڪ (William Chittick): "ابن العربي ائنڊ هز اسڪول." سيد حسين نصر واري چاپي "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيسٽيشنس" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1991) ۾ صفحو 61.
44. سورت 18 آيت 69.
45. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "ڪريئٽو اميجنيشن ان دي صوفي ازم آف ابن عربي" ۾ حوالي طور آيل. صفحو 111.
46. وليم شٽڪ (William Chittick): "ابن الغربي ائينڊ هز اسڪول." سيد حسين نصر واري چاپي "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيسٽيشنس" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1991) ۾ صفحو 58.
47. ماجد فخري: "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1970) صفحو 282.
48. آر. اي نڪولسن: "دي مسٽڪس آف اسلام" صفحو 105.
49. آر. اي نڪولسن: "ايسٽرن پوئٽري اينڊ پروز" (ڪئمبرج، 1922) صفحو 148.
50. "مثنوي I,i، هوجسن (Hodgson) جي ڪتاب "دي وينچرس آف اسلام" 2، صفحو 250.
51. "ٽيچنگ اسٽوريز ائنڊ ليٽرس آف رومي" ترجمو ۽ چاپو Coleman Banks and John Moyne (پٽني Putney، 1988) صفحو 20.
52. "سانگس آف يونٽي"، جرشوم شوليم (Gershom Scholem) جي ڪتاب "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مسٽزم"، بيو چاپو (لنڊن، 1995) صفحو 108.
53. ساڳيو صفحو 11.
54. جرشوم شوليم جي ڪتاب "دي زهر (Zohar)، دي بوڪ آف اسپلينڊر" (نيويارڪ، 1949) ۾ صفحو 27.
55. ساڳيو.
56. شوليم: "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مسٽزم"، صفحو 136.
57. ساڳيو صفحو 142.
58. Quoted in J.C. Clark, Meister Eckhart, An introduction to the Study of his works with an Anthology of his Sermons (London, 1957), p.28.
59. Simon Tugwell, 'Dominican Spirituality' in Louis Dupre and Don. E. Saliers (ed) Christian Spirituality III (New York and London, 1989), p.28
60. Quoted in J.C. Clark, Meister Eckhart, An introduction to the Study of his works with an Anthology of his Sermons (London, 1957), p.40.
61. Sermon, 'Qui Audit Me Non Confundetur' in R. B. Blakeny (trans) Meister Eckhart, A New Translation,(New York, 1957), p.204.
62. ساڳيو صفحو 288.

63. 'On Detachment' in Edmund Coledge and Bernard McGinn (edand trans) Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence (London, 1981), p.87.
64. Theophanes, PG. 932D (My italics)
65. Homily,16
66. Triads 1.3.47

باب اٺون: سڌارڪن (مُصلحين) جو خدا

1. مجمع الرسائل. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن،1970) ۾ صفحو 351 تي.
2. مارشل جي. ايس. هوجسن (Marshal G.S. Hodgson) جو ڪتاب "دي وينچر آف اسلام، ڪنسائنس ائنڊ هسٽري اِن اي ورلڊ سولائيزيشن." 3 جلد (شڪاگو 1974) جلد 2 ۾ صفحو 334 کان 360.
3. ڪتاب الحڪمت العرشيه هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "اسپريچوئل باڊي ائنڊ سيليسشل ارٿ، فرام مزدين ايران ٽو شيعا ايران" ترجمو ننسي پرسن (Nancy Pearson)، لنڊن 1990، صفحو 166.
4. ايم. ايس. راشد جي ڪتاب "اقبالس ڪنسيپٽ آف گاڊ"، (لنڊن، 1981) ۾ صفحي 103 ۽ 104.
5. جرشوم شوليم جو ڪتاب "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مسٽسزم" ٻيو ڇاپو (لنڊن، 1955) صفحو 253.
6. ساڳيو صفحو 271: لوريانڪ قبالا لاءِ پڙهو (1)شوليم جو ڪتاب "دي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊيئزم اينڊ اڌر ايسيز ان جيوش اسپريچوئلٽي" (نيويارڪ، 1971) صفحو 43 کان 48: (2) آر.جي. زوي ويبلوسڪي (R.J.Zwi Weblosky) "دي سئفڊ روائيول اينڊ اٽز آفٽرمئٿ" آرٿر گرين واري (ايڊيشن) ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" 2 جلد (لنڊن، 1986، 1988) جلد ٻيو. (3) ساڳي ۾ جيڪب ڪٽز (Jacob Katz) جو مضمون "هلاڪا اينڊ قبالا ائز ڪامپيٽنگ ڊسيپلينس آف اسٽڊي"; (4) ساڳي ۾ لارينس فائن (Laurence Fine)جو مضمون "دي ڪنٽيمپلئٽِو پرئڪٽس آف يهودم ان لوريانڪ قبالا"; (5) ساڳي ۾ لوئس جئڪب جو مضمون "دي اپ لفٽنگ آف دي اسپارڪس ان لئٽر جيوش مسٽسزم".
7. "دي مائونٽ آف ڪنٽيمپليشن،4.
8. ٿامس ڪيمپس: "دي اميٽيشن آف ڪرسٽ" (ترجمو: ليو شرلي پول)، هارمنڊسورٿ 1953، جلد 1، پاڱو پهريون صفحو 27.
9. رچرڊ ڪيڪافر (Richard Keickhafer): "ميجر ڪرنٽس ان ليٽ ميڊيول ڊِووشن" جِل رٽ (Jill Ritt) ايڊيشن ۾ "ڪرسچين اسپريچوئلٽي: هاءِ مڊل ايجز ائنڊ رفارميشن" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1989)، صفحو 87.

10. ناروچ (Norwich) واري جوليان (Julian): "رويليشنس آف ڊوائين لَو". ترجمو ڪلفٽن وولٽرس (Clifton Wolters)، لنڊن، 1981، صفحو 87، 88.
11. Enconium santi Tomac Aquinatis quoted in William J. Bouwsme, 'The Spirituality of Renaissance Humanism' in Raitt, Christian Spirituality, p.244.
12. letter to his brother Gherado, December,2, 1348 in David Thompson (ed), Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works (New York, 1971),p.90.
13. چارلس ٽرنڪاس (Charles Trinkaus): "دي پوئٽ ائز اي فلاسافر: پيٽرارچ ائنڊ دي فارميشن آف رينيزنس ڪانشسنيس" (نيوهيون، 1979)، صفحو 87.
14. Of Learned Ignorance, I.22.
15. On Possibility and Being in God, 17.5
16. نارمن ڪوهن: "يوريس انر ڊيمنس" (لنڊن، 1976).
17. السٽر اي. مئڪ گرئٿ (Alister E. McGrath): "رفارميشن ٿاٽ، ائن انٽروڊڪشن" (آڪسفورڊ ۽ نيويارڪ، 1988)، صفحو 73.
18. Commentary on Psalm 90.3.
19. Commentary on Galatians 3.19.
20. مئڪ گرئٿ: "رفارميشن ٿاٽ" صفحو 74.
21. I Corinthians 1.25.
22. هيڊلبرگ (Heidelberg) ڊسپيوٽيشن، 21.
23. ساڳيو 19-20
24. ساڳيو
25. جاروسلاو پيليڪن (Jaroslav Pelikan): "دي ڪرسچين ٽريڊيشن، اي هسٽري آف دي ڊولپمينٽ آف ڊوگماز" 5 جلد،4، "رفارميشن آف چرچ ائنڊ ڊوگماز" (شڪاگو ۽ لنڊن، 1984)، صفحو 156.
26. Commentary on Galatians 2.16
27. "ايٿيڪل اوريشنس"5.
28. Small Catechism 2.4. پيليڪن: "رفارميشن آف چرچ" ۾ صفحو 161. 29. السٽيئر اي. مئڪ گرئٿ (Alastair McGrath): "اي لائيف آف جان ڪالون، اي اسٽڊي ان دي شئپنگ آف ويسٽرن ڪلچر" (آڪسفورڊ، 1990)، صفحو7.
30. ساڳيو صفحو 251
31. "انسٽيٽيوٽس آف دي ڪرسچين رليجن".I,xiii,2.
32. پيليڪن: "رفارميشن آف چرچ"، صفحو 327.
33. زنزينڊرف (Zinzendorf): ساڳئي "رفارميشن آف چرچ" ۾ صفحو 326.
34. مئڪ گرئٿ: "رفارميشن ٿاٽ" صفحو 87.
35. مئڪ گرئٿ: "اي لائيف آف ڪالون" صفحو 90.
36. وليم جيمس (William James) "دي ويرائٽيز آف رليجس ايخسپيرينس" مارٽين اي. مارٽي (Martine E. Marty) وارو ڇاپو (نيويارڪ ۽ هارمنڊسورٿ، 1982) صفحو 127 کان 185.

37. جان بوسي (John Bossy): "ڪرسچئنٽي ان دي ويسٽ 1400-1700 " (آڪسفورڊ ۽ نيويارڪ، 1985) صفحو 96.
38. مئڪ گرئٿ: "اي لائيف آف ڪالون" صفحو 209 کان 245.
39. R.C. Lovelace, 'Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church' in Louis Dupre and Don E. saliers (eds) Christian Spirituality: Post Reformation and Modern (New York and London, 1989), p.313.
40. "دي اسپريچوئل ايخسر سائيزز" 230.
41. Quoted in Hugo Rahner SJ, Ignatius the Theologian (trans. Michae; barry) (London, 1968), p.23.
42. پيليڪن: "دي ڪرسچين ڊاڪٽرائين اينڊ ماڊرن ڪلچر" (1700 کان)، شڪاگو ۽ لنڊن، 1989، صفحو 39.
43. Lucien Febvre, The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelias (trans. Beatrice Gottlieb) (Cambridge Mass, and London, 1982) p.351.
44. ساڳيو صفحو 355 ۽ 356.
45. Quoted in J.C. Davis, Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians (Cambridge, 1986) p.114.
46. مئڪ گرئٿ: "اي لائيف آف جان ڪالون" صفحو 131.
47. Quoted in Robert S. Westman, 'The Copernicans and the Churches' in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds), God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986) p.87.
48. Psalm 93:1; Ecclesiastical 1;5; Psalm 104:19.
49. William R. Shea, 'Galileo and the Church' in Lindberg and Numbers (eds), God and Nature, p.125.

باب نائون: روشن خيالي

1. اها عبارت بليز پاسڪل (Blaise Pascal) جي "پينسيز" (Pensees) تان کنيل آهي. ترجمو ۽ ايڊيشن: اي جي ڪريلشيمر (A.J. Krailsheimer)، (لنڊن، 1966)، صفحو 309.
2. "پينسيز 919.
3. ساڳيو 198.
4. ساڳيو 418.
5. ساڳيو 919.
6. ساڳيو 418.
7. "رومنس" (Romans) 1.19-20.
8. ريني ڊيڪارٽ: "اي ڊسڪورس آن ميٿڊ اي ٽي سي." ترجمو جي. ويچ (J. Veitch) (لنڊن، 1912) 2.6.19

9. ريني ڊيڪارٽ: "ڊسڪورس آن ميٿڊ، آپٽڪس، جاميٽري ائنڊ ميٽرالاجي" ترجمو: پال جي. اولسڪئمپ (Paul J. Olscamp)، انڊياناپولس (Indianapolis)، 1965، صفحو 263.
10. ساڳيو صفحو 361.
11. اي آر.هل ۽ ايل. ٽلنگ (A.R.Hall and L. Tilling) ،وارو ايڊيشن: "دي ڪريسپانڊنس آف آئزڪ نيوٽن، 3 جلد (ڪئمبرج، 1959 کان 1977)، 10 ڊسمبر، 1962، III، صفحو 234 ۽ 235.
12. ساڳيو شمارو 10 جنوري، 1963، صفحو 240.
13. Isaac Newton Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (trans.Andrew Motte, ed.Florian Cajavi) (Berkeley, 1934), p.344-346.
14. 'Corruptions of Scripture' .quoted in Richard S. Westfall, 'The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kelper, Descartes and Newton' in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds) God and Nature; Historical essays on the Encounter between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.231.
15. ساڳيو صفحو 231۽ 232.
16. جاروسلاو پيليڪن: "ڪرسچين ٽريڊيشن، اي هسٽري آف دي ڊولپمينٽ آف ڊاڪٽرائينس" 5 جلد، پنجون "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر (سِنس 1700)" شڪاگو ۽ لنڊن، 1989، صفحو 66.
17. ساڳيو صفحو 105.
18. ساڳيو صفحو 101.
19. ساڳيو صفحو 103.
20. "پئراڊائيز لاسٽ" بوڪ 3، سٽون 113 کان 119، 124 کان 128.
21. فرانڪوئز ميري ڊي وولٽيئر: "فلاسافيڪل ڊڪشنري" (ترجمو: ٿيوڊور بيسٽرمن Theodore Besterman)، لنڊن، 1972، صفحو 357.
22. ساڳيو صفحو 57.
23. پال جانسن: "اي هسٽري آف دي جيوز" (لنڊن، 1987)، صفحو 290.
24. بارخ اسپنوزا (Baruch Spinoza): "اي ٿيالاجيڪو — پوليٽيڪل ٽريٽائيز" (ترجمو: آر. ايچ. ايم. ايلوز (R.H.M. Elwes)، نيويارڪ، 1951، صفحو 6.
25. پيليڪن: "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر" صفحو 60.
26. ساڳيو صفحو 110.
27. شروود ايليٽ ورٽ (Sherwood Eliot Wirt) وارو ايڊيشن: "اسپريچوئل اويڪننگ: ڪلاسيڪل رائيٽنگس آف دي ايٽينٽ سينچري ڊووشنس ٽو انسپائر ائنڊ هيلپ دي ٽوئنٽيٿ سينچري ريڊر" (ٽرنگ Tring، 1988)، صفحو 9.
28. البرٽ سي. آئوٽلر (ايڊيشن) جان ويزلي (John Wesley): "رائيٽنگس، 2 جلد (آڪسفورڊ ۽ نيويارڪ، 1964)، صفحو 194 کان 196.
29. پيليڪن: "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر" صفحو 125.
30. ساڳيو صفحو 126.

31. جارج ٽڪيل س ج (George Tickell SJ): "دي لائيف آف بليسڊ مارگريٽ مئري" (لنڊن، 1890)، صفحو 258.
32. ساڳيو صفحو 221.
33. Samuel Shaw, Communion with God, quoted in Albert C. Outler, 'Pietism and Enlightenment:Alternatives to Tradition' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds), Christian Spirituality:Post Reformation and Modern (New York and London, 1989), p.245.
34. ساڳيو صفحو 248.
35. نورمن ڪوهن: "دي پرسوٽ آف دي ملينيم، رووليوشنري ملينيرينس ائنڊ مسٽيڪل انارڪسٽس آف دي مڊل ايجز" (لنڊن، 1970 ايڊيشن)، صفحو 172.
36. ساڳيو صفحو 173.
37. ساڳيو صفحو 174.
38. ساڳيو صفحو 290.
39. ساڳيو صفحو 303.
40. ساڳيو صفحو 304.
41. ساڳيو صفحو 305.
42. ايليٽ ورٽ وارو ايڊيشن: "اسپريچوئل اويڪننگ" صفحو 110.
43. ساڳيو صفحو 112.
44. ايلن هيمرٽ: "رليجن اينڊ دي آمريڪن مائينڊ: فرام دي گريٽ اويڪننگ ٽو دي رووليوشن" (ڪئمبرج، ماس (Mass)، 1968)، صفحو 43.
45. ساڳئي ۾ "ائن ايسي آن دي ٽرائنٽي" صفحو 62 ۽ 63.
46. ساڳيو صفحو 101.
47. ساڳي ۾ اليگزينڊر گورڊن ۽ سيموئل ڪئنسي جا تبصرا. صفحو 167.
48. جرشوم شوليم: "شبيتائي زيوي" (پرنسٽن، 1973).
49. جرشوم شوليم: " دي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊائزم ائنڊ اڌر ايسيز آن جيوش اسپريچوئلٽي" ۾ "ريڊيمپشن ٿرو سِن" (نيويارڪ، 1971)، صفحو 124.
50. ساڳيو صفحو 130.
51. ساڳيو.
52. ساڳيو.
53. ساڳيو صفحو 136.
54. شوليم: "نيوٽرلائيزيشن آف ميسيانزم ان ارلي هيسيڊزم" ساڳي ۾ صفحو 190.
55. شوليم: "ڊيويڪٽ آر ڪميونين وٿ گاڊ" ساڳي ۾ صفحو 207.
56. لوئس جئڪب: "دي اپ لفٽنگ آف دي اسپارڪس"، آرٿر گرين جي ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" 2 جلد (لنڊن، 1986 ۽ 1988) جلد 2، 118 کان 121.
57. ساڳيو صفحو 125.
58. شوليم: "ڊيويڪٽ (Devekut) ان دي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊائزم" صفحو 226 ۽ 227.
59. آرٿر گرين: "ٽائيپولاجيز آف ليڊرشپ ائنڊ هيسيڊڪ زادڪ" ان جيوش اسپريچوئلٽي، "II"، صفحو 132.

60. سفرا ڊي-زينيوتا (ترجمو: آر. جي. زا. وريلوسڪي) لوئس جئڪب جي ايڊيشن ۾ "دي جيوش مسٽڪس" (جيروسلم، 1976 ۽ لنڊن، 1990) صفحو 171.
61. ساڳيو صفحو 174.
62. آرنلڊ ايچ. ٽوائنبي: "اي اسٽڊي آف هسٽري" 12 جلد (آڪسفورڊ، 1934 کان 1961)، جلد ڏهون صفحو 128.
63. البرٽ آئنسٽائين: "اسٽرئنج از اور سٽيوئيشن هيئر آن ارٿ" جاوروسلاو پيليڪن جي ايڊيشن ۾ "ماڊرن رليجس ٿاٽ" (بوسٽن، 1990)، صفحو 204.
64. رشل ايلن (Rachel Elin): "هباد (HaBaD):دي ڪنٽيمپلئٽو ايسينٽ ٽو گاڊ" آرٿر گرين جي ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" جلد 2، صفحو 161.
65. ساڳيو صفحو 196.
66. مائيڪل جي. بڪلي (Michael J. Buckley): "ائٽ دي اوريجنس آف ماڊرن اٿيئزم" (نيوهيون ۽ لنڊن، 1987) صفحو 225.
67. ‘A Letter to the Blind for Those Who See’ in Margaret Jourdain (trans. and ed) Diderot’s Early Philosophical Works (Chicago, 1966), p.113-114.
68. Pavi Heinrich Dietrich, Baron d’Holbach, The System of Nature or Laws of the Moral and Physical world (trans. H.D. Robinson) 2 Vols (New York, 1835), I,p.22.
69. ساڳيو جلد 2، صفحو 227.
70. ساڳيو جلد 1، صفحو 174.
71. ساڳيو جلد 2، صفحو 232.

باب ڏهون: خدا جي عدم موجودگي؟

1. ايم. ايچ. ابرمس: "نيچرل سپرنيچرلزم: ٽريڊيشن ائنڊ رووليوشن ان رومانٽڪ لٽريچر" (نيويارڪ، 1971)، صفحو 66.
2. 22 نومبر، 1817، "دي ليٽرس آف جان ڪيٽس"، ايچ. اِي. رولنس (ايڊيشن)، ٻه جلد (ڪئمبرج، ماس (Mass)، 1958) صفحو 184 ۽ 185.
3. جارج ۽ ٿامس ڪيٽس ڈائهن، 21 ڊسمبر، 1817، ساڳيو ڪتاب صفحو 191.
4. "دي پريليوڊ" II، 256 کان 264.
5. "لائينس ڪمپوزڊ اي فيو مائيلز ابوو ٽنٽرن ائبي" 37 کان 49.
6. "ايڪسپوسچوليشن ائنڊ ريلاءِ"، "دي ٽيبل ٽرنڊ."
7. "ٽنٽرن ائبي" 94 کان 102.
8. "اوڊ ٽو ڊيوٽي" (Ode To Duty)، "دي پريليوڊ XII، 316.
9. "انٽروڊڪشن ٽو دي سانگس آف ايڪسپيرينس" 6 کان 10.
10. Jerusalem 33:1-24.
11. ساڳيو 96:23-28

12. شلرمچر: "دي ڪرسچين فيٿ" (ترجمو: ايچ. آر. مئڪنٽوش ۽ جي. ايس. اسٽيورڊ)، ايڊنبرگ، 1928.
13. ساڳيو صفحو 12.
14. البرٽ رشل: "ٿيالاجي ائنڊ ميٽافزڪس" (پيو چاپو) (بون Bonn, 1929)، صفحو 29.
15. جان مڪري: "ٿنڪنگ اباؤٽ گاڊ" (لنڊن، 1978)، صفحو 162.
16. "ڪنٽريبيوشن ٽو دي ڪرٽڪ آف هيگلس 'فلاسافي آف دي رائيٽ'": جاروسلاو پيليڪن (ايڊيشن) ۾ "ماڊرن رليجس ٿاٽ" (بوسٽن، 1990)، صفحو 80.
17. فريڊرڪ نٽشي: "دي گي سائنس" (The Gay Science)، نيويارڪ، 1974، صفحو 125.
18. فريڊرڪ نٽشي: "دي ائنٽيڪرسٽ ان دي ٽئلائيٽ آف گاڊس ائنڊ دي ائنٽيڪرسٽ" (ترجمو: آر. جي. هولنگڊيل)، لنڊن، 1968، صفحو 163.
19. سگمنڊ فريوڊ: "دي فيوچر آف ائن اليوشن" (اسٽئنڊرڊ ايڊيشن)، صفحو 56.
20. فريڊرڪ نٽشي: "دَس اسپوڪ زاراسترا. اي بوڪ فار ايوري ون ائنڊ نو ون" (ترجمو: آر. جي. هولنگڊيل)، لنڊن، 1961، صفحو 217.
21. الفريڊ لارڊ ٽينيسن: "ان ميموريم" .liv, 18-20
22. Quoted by William Hamilton in 'The New Optimism- From Prufrock to Ringo' in Thomas J.J. Altizer and William Hamilton (ed) Radical Theology and the Death of God (New York and London, 1966).
23. مائيڪل گلسينن (Michael Gilsenan): "رڪگنائيزنگ اسلام، رليجن ائنڊ سوسائٽي ان دي ماڊرن مڊل ايسٽ" (لنڊن ۽ نيويارڪ، 1985)، صفحو 38.
24. لارڊ ڪرومر: "ماڊرن اجپٽ" 2 جلد (نيويارڪ، 1908)، جلد 2، صفحو 146.
25. راءِ متحده (Roy Mottahedeh): "دي مئنٽل آف دي پرافيٽ. رليجن ائنڊ پولٽڪس ان ايران" (لنڊن، 1985) صفحو 183 ۽ 184.
26. رساله التوحيد. ماجد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1971)، صفحو 478 تي حوالي طور آيل.
27. ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ: "اسلام ان ماڊرن هسٽري" (پرنسٽن ۽ لنڊن، 1957)، صفحو 95.
28. ساڳيو صفحو 146، پڙ الازهر جي تجزئي لاءِ ڏسو صفحو 123 کان 160.
29. ايليزر شِوِڊ (Eliezer Schweid): "دي لئنڊ آف اسرائيل:نيشنل هوم آر لئنڊ آف ڊيسٽني" (ترجمو: ڊيبورا گرينيمن (Deborah Greniman)، نيويارڪ، 1985، صفحو 158.
30. ساڳيو صفحو 143.
31. 'Avodah', 1-8, trans. by T. Carmi (ed. and trans.) The Penguin Book of Hebrew Verse (London, 1981), p.534.
32. بن زيون بڪسر (Ben Zion Bokser): "دي سروس آف گاڊ" (ترجمو: "دي اسينشل رائيٽنگس آف ابراهام اسحاق ڪوڪ)، (واروڪ اين. واءِ Warwick N.Y) 1981، صفحو 50.

33. ايلي ويسل: "نائيٽ" (ترجمو: اسٽيلا راڊوي)، هارمنڊسورٿ، 1981، صفحو 45.
34. ساڳيو صفحو 76 ۽ 77.

باب يارهون: ڇا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟

1. پيٽر برجر: "اي ريومر آف اينجلس" (لنڊن، 1970)، صفحو 58.
2. اي جي ايئر (A.J. Ayer): "لئنگويج، ٽرٿ ائنڊ لاجڪ" (هارمنڊسورٿ، 1974) صفحو 152.
3. ولفريڊ ڪانٽويل: "بليف ائنڊ هسٽري" (Charlottesville, 1985)، صفحو 10.
4. ٿامس جي الٽيزر: "دي گوسفل آف ڪرسچين اٿيئزم" (لنڊن، 1966) صفحو 136.
5. پال وان بيورن: "دي سيڪيولر مينگ آف دي گوسفل" (لنڊن، 1963) صفحو 138.
6. رچرڊ روبنسٽين: "آفٽر آشوز (After Auschwitz)، ريڊيڪل ٿيالاجي ائنڊ ڪنٽيمپرري جوڊائزم" (انڊياناپولس، 1966).
7. پال ٽلخ: "ٿيالاجي ائنڊ ڪلچر" (نيويارڪ ۽ آڪسفورڊ، 1964) صفحو 129.
8. الفريڊ نارٿ وائيٽهيڊ: "'سفرنگ ائنڊ بينگ' ان ايڊوينچرس آف آئيڊياز" (هارمنڊسورٿ، 1942) صفحو 191 ۽ 192.
9. "پروسيس ائنڊ ريئلٽي" (ڪئمبرج، 1929) صفحو 497.
10. علي شريعتي جو ڪتاب "حج". ترجمو لال بختيار (تهران، 1988)، صفحو 46.
11. ساڳيو صفحو 48.
12. Martin Buber, 'Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung Zwischen Religion und Philosophie', quoted in Hans Kung, Does God Exist? An Answer for Today(trans. Edward Quinn), (London,1978), p.508.
13. رافيل مرغي ۽ فليپا سمونٽ: "اسرائيلز آيت الله: مير ڪاهان ائنڊ دي فار رائيٽ ان اسرائيل" (لنڊن، 1987) صفحو 43.
14. عيسائيت ۾ پڻ شخصي ذميواري اهم آهي، پر يهوديت ۽ اسلام ان تي بغير ڪنهن ٿياڪڙي جي تاڪيدي زور ڪيو اهڙو خاڪو جيڪو پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مصلحن) پيش ڪيو.
15. فلپ فرئنڪ: "آئن اسٽائين: هز لائيف ائنڊ ٽائيمس" (نيويارڪ، 1947)، صفحو 189 ۽ 190.

ڏسٽي (انڊيڪس)

الف

آتما 19، 18, 49, 62, 79, 100, 138, 164, 222, 254
آفريڪا (آفريڪي) 17, 89, 95, 126, 135, 165, 198, 217, 307, 321, 347
آگسبرگ 314
آگسٽي ڪومٽي 415
آگسٽين (ڏسو سينٽ)
آدم عليہ السلام 28, 29, 68, 103, 115, 155, 156, 157, 163, 273, 275, 297, 318, 320, 327, 344, 364, 365, 376, 391, 408
آدي روپ 278, 294
آذربائيجان 309
آرامي 108, 116
آرٿر شوپنهائر (ڏسو شوپنهائر)
آرڪ آف دي ڪووينٽ 87
آرڪ بشپ ڪولون وارو 301
آرڪمديس 398
آرميني (آرمينيائي) 37
آرنلڊ ٽوائنبي 398
آرنلڊ (ميٿيو) 420
آرنيڪ 48
آريا (آريائي) 46, 47, 198
آريوس 137, 138, 140, 141, 142, 146, 149, 164, 360
آريوسينيٽ 143, 155
آساري (ڏسو اشوري)
آسٽريا 436
آسٽريليا (آسٽريلوي) 190
آشوز 438, 439, 446, 450
آمريڪا (آمريڪي) 77, 190, 255, 256, 279, 332, 373, 382, 384, 422, 424, 445, 449, 456, 465
آموري (آمورائي) 42
آهاز (بادشاهہ) 60
آيت الله خميني 451
آئبيريا 307
آئرلينڊ 240
آئزڪ نيوٽن (ڏسو نيوٽن)
آئونِ 421
آئي سس 19, 26, 91, 119
ابراهام ابو لافيا (ڏسو ابو لافيا)
ابراهام اسحاق ڪوڪ 438
ابراهام ٽريمبلي 404
ابراهام جوشوعا هشل 396, 453
ابراهام روريگو 388
ابراهام ڪاردازو (ڏسو ڪاردازو)
ابراهيم عليہ السلام 12, 13, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 42, 93, 146, 170, 171, 189, 192, 193, 194, 207, 261, 314, 351, 365, 389, 432, 460
ابن اسحاق 171
ابن الجوزيہ 308
ابن تيميہ (احمد) 307, 308
ابن رشد 235, 236, 237, 238, 248, 249, 280
ابن سينا 222, 223, 224, 226, 228, 230, 233, 235, 237, 238, 247, 250, 275, 276, 277, 278, 310, 312
ابن عربي (معيدالدين) 237, 275, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 292, 295, 309, 312, 313, 314, 316, 401, 408, 451
ابن ميمون (موسيٰ) 235, 237, 238, 239, 294, 301, 302, 390
ابن وهاب نجدي 401
ابوالفضل (ڏسو علامہ)
ابوالحسن اشعري (ڏسو اشعري)
ابوالڪلام آزاد 451
ابوالقاسم فندرسڪي 312, 314
ابوالوليد احمد (ڏسو ابن رشد)
ابوبڪر رضہ 197
ابوبڪر البقيلاٽي (ڏسو البقيلاٽي)

ابوبڪر محمد بن زڪريا (ڏسو الرازي)
ابوجعفر الطبري 184
ابوحامد الغزالي (ڏسو امام غزالي)
ابو علي سينا (ڏسو ابن سينا)
ابو لانيا 298, 299, 300, 321
ابونصر الفارابي (ڏسو الفارابي)
ابويعقوب السجستاني (ڏسو السجستاني)
ابيلارڊ (پيٽر) 246, 247, 248, 249
اپسو 22, 24
اپنيشد 48, 49, 53, 62, 112
اپولو 120
اپوليناريس 157
اپٿيا 127, 143, 450
اپيرو 26
اٿلي 151, 289, 303, 321, 386, 388
اٿنا عشري 202, 217, 309
اٿاناسيئس 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 154, 157, 164, 186, 205, 208, 270, 360, 361
اٿينس 72, 126, 158
افلاطون 46, 54, 55, 56, 58, 93, 94, 120, 122, 126, 129, 131, 132, 138, 144, 145, 146, 151, 153, 215, 216, 218, 222, 227, 241, 245, 248, 251, 276, 368
افلاطوني (افلاطونيت) 92, 105, 121, 129, 130, 134, 138, 140, 144, 150, 151, 152, 154, 160, 222, 225, 228, 231, 246, 273, 276, 316, 337, 360, 449
افيسس 329
اگنان واد (ي) 409, 434, 464
اگنيشس لويولا 337, 338, 352
اجهلي 396
اچراستارا 393
احاب (بادشاهه) 57, 59
احدهام 436
احرام 195
احمد بن تيميه (ڏسو ابن تيميه)
احمد بن حنبل 205, 206, 207
احمد سرهندي (ڏسو شيخ احمد سرهندي)
اخوان الصفا 221
ادامه 28
ادريس عليه السلام 276
ادونئي 260
اڊالڪا 49
اُر (شهر، علائقو) 21, 26, 80
ارتڪازِ فڪر 221
ارجن (ڏسو راجا ارجن)
اردن 32, 38, 42
ارسطو 46, 57, 58, 59, 61, 92, 93, 120, 126, 127, 144, 158, 211, 213, 214, 216, 222, 223, 224, 235, 236, 238, 241, 245, 248, 249, 250, 276, 282, 301, 303, 315, 336, 342, 354, 357, 389, 405
ارسطوئيت (ارسطونيت) 250, 280, 303, 336, 345
ارض موعود 29, 61, 74, 82, 85, 315, 370, 435
ارقاط (ارڪهرٽ) 457
ارنسٽ بلخ (ڏسو بلخ)
ارنيسٽ رينن 235
اريخ 21
اريڪ انپن 319
ارينيئس (ڏسو بشپ)
ازابيلا 307
اساجيلا 70
اسپنوزا 367, 368, 369, 370, 378, 396, 404
اسپين 221, 233, 237, 239, 248, 298, 307, 314, 332, 386, 388, 393
اسپينسر 365, 426
استغراق 56, 58, 94, 121, 129, 357
استنبول 306, 385, 386, 387
اسٽراسبرگ 376
اسٽيفن هاڪنگ 118, 462
اسٽيوڊوز 268
اسحاق عليه السلام 30, 32, 35, 38, 39, 42, 192, 416
اسحاق لوريا 316, 317, 318, 320, 322, 329, 339, 385, 390, 393, 394, 398, 446
اسرائيل بن ايليزر 394
اسڪاٽ لئنڊ 402
اسڪندريه 91, 92, 95, 105, 123, 126, 128, 130, 137, 138, 157, 448

اسماعيل عليہ السلام 35، 192، 194
اسماعيل بن جعفر صادق 217
اسماعيلي 202، 217، 218، 219، 220، 221، 229، 235، 238، 278، 284، 344
اسيسي 251، 290
اسيني (فرقو) 96، 106
اشتراڪي 99، 204
اشد 76
اشراقي 424، 425
اشرجنسبرگ 436
اشطار (ديوي) 19، 26، 71، 80، 91
اشعري (اشعريت) 205، 206، 207، 212، 228
اشڪينازي (اشڪينزم) 289، 291، 316، 388
اشمائيل (ڏسو ربي اشمائيل)
اشور (اشوريہ) 21، 60، 85، 335
اشوري (آساري) 21، 63، 64، 67، 75
اصفهان 310، 312
اڪبر بادشاه مغل 312، 313، 314
اڪبر نامہ 313
اڪيناٽن (فرعون) 41
اڪيوا (ڏسو ربي اڪيوا)
اقليداس 351، 355
الابيس 148
الازهر 217، 425، 426
الاسٽيئر ڪوپ (ڏسو ڪوپ)
الامہ 285
البرٽ آئنسٽائن 399، 462
البرٽ سي آئوٽلر 375
البرٽ گريٽ 235
البرٽ ڪيمس 442
البريخٽ رشل (ڏسو رشل)
البقيلاٽي 207، 208
الٽيزر 444، 445
الفارابي (ابونصر) 215، 216، 217، 219، 222، 230، 235، 276، 309
الفرڊ لارڊ ٽينيسن (ڏسو ٽينيسن)
الفريڊ اڊلر 419
الفريڊ ڊريفس 433
الفريڊ لائل 422
الجيريا 421
الحادپرستي 351
الحلاج (حسين بن منصور) 274، 275، 302
الحيان قرابسي 205
الرازي (ابوبڪر محمد) 214، 215، 219
السجستاني 220
الڪندي (يعقوب بن اسحاق) 213، 214
القادر حسين 429، 430
الموراود 237
الوشا 421
اليپس 151، 152
اليگزينڊر (ڏسو بشپ)
اِليڊ 31، 34
امام (امامت) 207، 277
امام بخاري (محمد بن اسماعيل) 199
امام غزالي 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 245، 247، 275، 371، 426
امبروز (ڏسو بشپ)
اموريم 97
امونيس ساڪس 130
اموي 197، 203
امئزياهہ 65
اناالحق 274، 275
انانا 19، 26
انٽوني 143، 144، 444
انگلستان 300، 305، 321، 331، 361، 373، 375، 376، 378، 381، 384، 408، 409، 411
انجليڪن 377
انرجيا 93
انسيلم 163، 245، 246، 249، 251، 355، 363
انشر 23
انطاڪيہ 128، 130
انڪائرا 142
انو 23
انوپرا 50
انوش 76

اوتار 108, 110, 112, 113, 114, 115, 127, 134, 165,
202, 253, 281, 282, 285, 392, 414
اوڊيپس 57, 256
اورنگزيب بادشاه 313
اورهام شلونسڪي 437
اوريگن 128, 129, 130, 135, 138, 144, 449
اوسٽيا 152, 262
اوسيا 93, 147
اوڪيومين 78
اوليور ڪرامويل (ڏسو ڪرامويل)
اوم 220
اوودا 437
اويلا 305, 338
اهر 257
ائپٽ 396
ائٽلانٽڪ سمنڊ 338
ايا 23
اي اين وائيٽهيڊ (ڏسو وائيٽهيڊ)
ايبي 239
ايپڪٽيٽس 120
ايفريم 76
ايفروڊائيٽ 19
اي جي ايئر (ڏسو ايئر)
ايچلز 57
ايخسيل ايج 59, 61, 64, 65, 71, 104, 427, 458
ايڊورڊ پوڪوڪ 358
ايڊورڊ گبن (ڏسو گبن)
ايڊورڊس 381, 382, 383, 384
ايڊورڊ ڪونزي 53
ايڊولف هٽلر (ڏسو هٽلر)
ايرون بن گورڊن (ڏسو گورڊن)
ايريائي 243
ايريجينا (ڊنس اسڪاٽس) 240, 241, 242, 246
ايرينيٽ 362
ايريوپيگائيٽ 301
ايشٽ زيونمر 68, 69
ايشيا (ايشيامائنر) 89, 117, 137, 198, 309, 385
ايڪهرٽ 300, 301, 302
ايل (ايل ايليون) 25, 30, 31, 34, 38, 72, 73, 460
ايل شدي 29, 30, 38
ايلن هيمرٽ 383, 384
ايلوهم 28, 33, 41, 43, 70, 71, 72, 74
ايليا ڪئپٽيولانا 95
ايلي جاهه (ڏسو ربي ايلي جاهه)
ايليجاهه بن سولومن (ربي)
ايليزر بن جودا (ڏسو ربي ايليزر)
ايلي ويسل 438, 439
ايمئنيوئل (ڪاليج) 456
ايمانوئل ڪانٽ (ڏسو ڪانٽ)
ايم آر ابرمس 408
ايمسٽرڊم 367
اينٽيوڪس افيفنز 90
اينگلس 239
اين صف 291, 292, 294, 295, 296, 303, 318, 322
اينوماايلش 22, 24, 28, 86, 87, 124, 132
ايواگريس پونٽس 266
ايوب عليه السلام 89, 440
ايويروز (ڏسو ابن رشد)
ايٿر 443

ب

بابل (بابلي) 19, 21, 22, 23, 24, 29, 33, 70, 72, 75,
77, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 97, 100, 106,
256, 258, 432, 460, 462
باٿملي س 379
بارخ (بيشٽ جو پوٽو) 395
بارخ اسپنوزا (ڏسو اسپنوزا)
بازنطين (بازنطيني) 162, 168, 170, 198, 240, 244,
267, 268, 269, 300, 304, 396
باسٽيل 376
باسل (ڏسو سينٽ)
باسيليڊس 123
باطني (باطنيت) سلسلو 145, 165
بال شيم ٽوو 394
باهيه بن پاڪوده 228
بايزيد بسطامي 272, 273, 276

بير (مارٽن) 452، 453
بپتسمه (باپٽزم) 96، 106، 108، 307، 340
بگنالس 239
بچنوَلد 438
بخارا 222
بخت نصر 77
بدو(بدوي) 166، 167، 170، 178، 195
براق 261
برائيد ويل 378
بربر 155
برگسن 131، 427
برگنڊي 247
برگيٽ 324
برطانيه 347، 383، 401، 421، 424، 428، 456، 457
برلام ڪئلابرين 303، 304
برلن 414
برنارڊ 247، 248
برنارڊ لونرگن 450
برنابس 31
بر نشا 108
برونو 341
برهمڻ 48، 50، 62، 77، 112، 113، 134، 204، 254
بشپ ارنيئس 127
بشپ اليگزينڊر 137، 138، 139
بشپ امبروز 151، 155
بشپ ٿيوڊور 121، 268
بشب ساموساتا 128
بشپ سائرل 157
بشپ مارسيلس 142، 143
بصرو 296، 307
بطليموس (بطليموسي) 216، 277
بعل (بعل هبد) 25، 26، 29، 30، 36، 40، 41، 43، 44، 45، 62، 67، 68، 69، 71، 75، 83، 84، 135
بغداد 213، 217، 228، 232، 245، 287
بلتاسر 450
بلخ (ارنسٽ) 455
بلقان 307، 314، 388
بلندراتا 333
بليسي پاسڪل(ڏسو پاسڪل)
بلئڪ 409، 410، 411، 414
بنات الضهر 184
بنات الله 184، 183
بنارس 51، 52
بنت قول 109، 108
بن زوما 257
بن عزائي 257
بنو هاشم 190
بني اسرائيل 36، 62، 68، 73، 74، 100، 198
بواريا 314
بوناوينچر 251، 450
بُويد گهراڻو 222
بيت الله 170، 169
بيت الحم 43، 268
بيت المقدس 35، 43، 190، 193، 261، 385
بيت ايل 30، 33، 43، 65، 66، 67، 82
بيٽرس پورٽيناري 251، 281، 282
بيريشت 296
بيزاليل 87
بيشٽ 394، 395، 386، 397، 399، 400
بيلارمن 344، 345
بينجامن ڪوهن 388
بيندڪٽي 240، 247

ٻ

ٻڌ (ماٿهو- مذهب) 113، 115، 153، 266
ٻڌمت 14، 15، 46، 48، 63، 70، 72، 73، 110، 111، 112، 113، 115، 134، 162، 163، 164، 189، 232، 253، 256، 259، 263، 267، 279، 299، 363، 414، 418، 444، 450، 458، 464
ٻڌستوا (ٻڌستوائي) 111، 112، 113، 115، 116
ٻليدان 76

پ

پاگان (لادين) 14، 17، 28، 30، 31، 33، 34، 35، 39، 44، 45، 52، 71، 78، 81، 83، 85، 118، 121، 133، 135، 158، 332، 389، 431، 459، 463
پارزَف 390، 392
پارزوفم 391
پاسڪل 330، 343، 351، 352، 354، 355، 358، 403
پالَ (ڏسو سينٽ پال)
پال تلخ (ڏسو تلخ)
پالس اٽين 183
پال سمن لئپليس 406
پال وان بورن 445
پال هينرخ 404
پائرينيز 169
پراجنا سترا 111
پرستينو 121، 122
پرلام ڪئلابرين (ڏسو پرلام)
پرما 314
پروسوپون 147
پروڪلس 158، 159
پروڪورز سيڊونز 304
پريام 31
پريسيلا 134
پطرس (ڏسو سينٽ پيٽر)
پلامس 303، 304
پلمائرا 128
پلوٽينس 130، 131، 132، 133، 134، 153، 158، 162، 164، 211، 216، 222، 223، 262، 263، 454
پليروما 124، 125، 139، 297
پمفيليا 117
پنڊر 24، 25
پوپ ارين ثاني 240
پوپ انوسينٽ ائون 326
پوپ گريگوري 10
پوپ يوجين پيو 247
پورٽ رائل 351
پورٽيناري (ڏسو بيٽرس)
پورچوگيز (ي) 347
پولنڊ 321، 333، 343، 385، 386، 388، 393، 397
پونٽس (شهر) 117
پٺرا ڏگمر 161
پٺرس 246، 301، 376
پٺريلي مونيل 374
پيٽر ابيلارڊ (ڏسو ابيلارڊ)
پيٽر برائون 130، 267
پيٽر برجر 441
پيروجيا 314
پيري ڊي ڪارڊن (ڏسو ڊي ڪارڊن)
پيري ڪٺرن 341
پيئنٽاٽيوخ (ڏسو خمسه موسيٰ)
پيئنٽيڪوسٽ (ڏسو عيدالحصلد)
پيئنسيز 352
پيني ايل 34
پيوريٽن (پيوريطانيت) 331، 332، 334، 336، 337، 373، 375، 383
پيئيٽسٽ 375

ڀ

ڀڳتي 110، 111، 112، 113، 164، 458
ڀڳونت گيتا 113
ڀڪشو 51، 112
ڀونوچ (سمنڊ - علائقو) 26، 29، 347

ت

تارخ (تره) حضرت ابراهيم عليه السلام جو والد 29
تانيم 97
تائومت 46
تبور جبل 109، 163، 218، 265، 266، 304
تثليث 149، 151، 153، 154، 159، 162، 163، 164، 165، 170، 178، 186، 192، 227، 242، 243، 244، 246، 247، 249، 251، 270، 298، 301
تگليٿ پلِيسر 60
تفلين (تعويذ) 101
ترگم 116
تسر نڪولس ثاني 433، 435
تسڪن 251

تسڪني 314
تل ابيب 80، 81، 85
تلمود (تلمودي) 97، 98، 101، 226، 227، 234، 291، 297، 298، 315، 319، 320، 322، 438، 453
تموز (عورت) 82
توهوبوهو 317، 318
تهران 310، 424
تيامت 22، 23، 24، 25، 83، 86
تيونس 127، 421
تيهوم 86

ٽ

ٽائبر ندي 152
ٽالسٽاء 426
ٽرانسلوانيا 333
ٽرٽولين 126، 135، 156، 157، 339
ٽروجن 31
ٽرينٽ 337، 343
ٽلخ (پال) 447، 448، 454
ٽموٿي ڊوائيٽ 384
ٽنڊل 361، 363
ٽولر (ڏسو جان ٽولر)
ٽوليڊو (طيطلہ) 233
ٽي ايس ايليٽ 9، 131
ٽيرا ڊيل فوگو 262
ٽيريسا (ڏسو سينٽ ٽيريسا)
ٽينيسن 420

ث

ثمود 189

ٿ

ٿامس اڪيناس 235، 248، 249، 250، 251، 303، 304، 312، 330، 336، 346، 369، 411
ٿامس ايڊورڊس 377
ٿامس بيرڊ 342
ٿامس جي الٽيزر (ڏسو الٽيزر)
ٿامس ڪيمپس 323
ٿامس مور 334
ٿامس ناشي 342
ٿامس هارڊي 465
ٿرئيس 135
ٿيوڊور 166، 373
ٿيوڊور بيزا 335
ٿيوڊر هرزل 436
ٿيورا 56، 58، 94، 145، 150

ف

فاخس 376، 377، 379، 380
فار رائيٽ (تحريڪ) 457
فارس (فارسي) 85، 89، 168، 169، 170، 197، 198، 213، 219، 321
فارقليط 134
فارمشر 431
فاطمہ سلام الله عليها 201، 219
فاطمہ رضہ بنت خطاب 181
فاطمي 217
فتوح المڪيہ 170
فدڪ 170
فرات 80، 83، 280
فرانز روزنزويگ (ڏسو روزنزويگ)
فرانس (فرانسي) 239، 247، 290، 323، 369، 374، 421، 428، 433
فرانسس 251، 290
فرانسس چنتل 339
فرانسس زيويئر 338
فرانسسڪن (فرقو) 341
فرانسسڪو پيٽرارڪ 325
فرانڪوئز وولٽيئر (ڏسو وولٽيئر)
فرائيڊمن ميئر 363
فرٽجوف شئون 451
فرجيا 117، 134، 135
فرڊيننڊ 307
فرعون 62
فرونيسس 58
فرئنڪ (ڏسو جيڪب فرئنڪ)
فرئنڪفرٽ 455

فرئنڪلن 378
فرئنڪيت 392
فريبرگ 454
فريجس 243
فريد واجدي 430
فريڊرڪ شلرمچر (ڏسو شلرمچر)
فريڊرڪ نتشي (ڏسو نتشي)
فريسي 96, 97, 107
فرينچ 239, 349, 354, 421
فريوڊ (فريوڊين) 56, 273, 407, 418, 419, 423, 443
فلاڊيلفيا 90
فلپ ميلنڪٿن 343
فلپي 115
فلسطين (فلسطيني) 90, 95, 96, 97, 105, 116, 170,
294, 315, 385, 386, 428, 435, 436
فلو 92, 93, 94, 95, 105, 109, 164
فلورينس 251, 281
فِلوِين 95
فليوڪ 362
فوٽس شهر 266
فوسٽس سوسينس (ڏسو سوسينس)
فيبور 340, 341
فيثاغورث (فيثاغورثي) 54, 120, 122, 276, 361
فيرني 512
فيلسوف 210, 211, ,213, 214, 215, 217, 218, 222,
224, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 239, 241,
245, 246, 250, 252, 276, 277, 279, 287, 290, 316,
345, 368, 414, 426, 461, 462
فيمينسٽ 15, 463, 464
فيوڊر دوستو وسڪي (ڏسو دوستو وسڪي)
فيوئربخ 407, 415, 444, 448, 455

گ

گال 135
گائون (سربراه) 397, 398
گبن 142, 398
گڊين 64
گرو 48, 51
گرونانڪ 312
گريگوري آف نازيانزس 144, 148, 149
گريگوري آف نيسا 144, 146, 147, 154, 161, 264, 265
گريگوري اعظم 264, 267
گريگوري اڪنڊيناس 304
گريگوري پلامس (ڏسو پلامس)
گستاپو (نازي پوليس) 438
گنڌارا 111
گوپي 12
گوتم ٻڌ 51, 52, 53, 54, 61, 66, 76, 105, 110, 112,
145, 163, 164, 218, 254, 259, 267, 278, 331, 458
گوٽفرائڊ آرنلڊ 362
گورڊن 436, 437
گويم 74, 88
گئليپولي 386, 387
گئليلو 343, 344
گئليلي 109, 315
گيان 254, 258, 266
گيتڪ 20
گيتسمين 267
گيئس سوٽونيس 120

ج

جاٿ 76
جارج اسٽينر 182
جارج فاخس (ڏسو فاخس)
جارج فرائڊمن (ڏسو فرائيڊمن ميئر)
جارج مئڪڊونالڊ 365
جارج وٽفيلڊ 381
جارج ولخ 362
جارج ولهيم هيگل (ڏسو هيگل)
جارجيا 373
جالوت 43
جان اٿالوز 245
جان بوڪر 231
جان ٽريبولي 404
جان ٽولر 300, 301
جان ٽولنڊ 361

جان فريمن 419
جان جرسن 323
جان دمشقي 268
جان رابنسن 378، 456
جان ڪالون (ڏسو ڪالون)
جان ڪيٽس (ڏسو ڪيٽس)
جان ملٽن (ڏسو ملٽن)
جان مئڪري 246
جان ونگفيلڊ 342
جان ويزلي (ڏسو ويزلي)
جبرائيل 172، 173، 174، 180، 184، 225، 261، 277
جبنه 97
جربوم 80
جرٽريوڊ عظيم 300
جرشوم شوليم (ڏسو شوليم)
جزريل 69
جسٽن 122
جسٽينن 158
جعفر صادق عليه السلام 217، 221
جلال الدين رومي (ڏسو مولانا رومي)
جماليل (ڏسو ربي جماليل)
جمال الدين افغاني 425، 426، 427
جمره 68، 69
جمنا ندي 111
ڄُنگ 256، 279، 419
جنيد بغدادي 272، 273، 274
جنيوا 332، 333، 335
جودا حليوي (ڏسو حليوي)
جودت 72
جوزف بن تبول 317
جوزف بن صادق 233
جوزف ڪئمپبيل (ڏسو ڪئمپبيل)
جوزف ڪارو 314
جوزف ويهلي 393
جوشوعا 42، 43، 64، 76، 77، 97، 105، 240، 457
جوليان 300، 324، 380
جوناٿن ايبشز 390
جوناٿن ايڊورڊس (ڏسو ايڊورڊس)
جونو 183
جوهان ڪاسپر ليوٽر 370
جوهان لورينز موشيم (ڏسو موشيم)
جويني (ڏسو علامه جويني)
جئبوڪ 33
جيارجيو بلندراتا (ڏسو بلندراتا)
جياردانو برونو (ڏسو برونو)
جيرالڊ ونسٽنلي (ڏسو ونسٽنلي)
جيروسلم (ڏسو يروشلم)
جيروم (ڏسو سينٽ جيروم)
جيري فلويل 456
جيزبيل 44، 45
جيڪب آرمينس 336
جيڪب باٿملي (ڏسو باٿملي)
جيڪب فرئنڪ 239، 240، 388، 391، 392، 393
جيڪب ڪيريڊو 388
جيڪلين 351
جيمس 108
جيمس ايچ ڪون 445
جيمس جوائس 9
جيمس نيلر 376
جين پال سارتر (ڏسو سارتر)
جينزينزم (ي) 351، 352
جين ميسليئر (ڏسو ميسليئر)
جيوواني بٽ 362
جيهووا 384

چ

چارلس پهريون 375
چارلس (ويزلي جو ڀاءُ) 373
چارلس بولڊ 240
چارلس چانسي 384
چارلس ڊارون 407، 416، 417
چارلس لايل 416
چارلمگني (شارليمان) 243
چاندوڪا اپنيشد (ڏسو اپنيشد)
چرنوبل 397

ح

حاجران رضہ 192, 194
حجاز 166, 167, 183, 401
حجۃ الوداع 194
حرا جبل 166, 169, 171, 180
حزقيل عليہ السلام 80, 82, 85, 98, 166, 257, 259, 397
حسان بن ثابت 172
حسن بصري 271
حسين بن علي عليهم السلام 197, 198, 201, 202, 423
حسين (ڏسو القادر حسين)
حڪمت الاشراق 276, 278
حلب 275
حليوي (جودا) 233, 234
حميدالدين ڪرماڻي 221
حوا رضہ 68, 364, 408

خ

خداء واحد 59, 84, 123, 169, 176, 186, 193, 195, 291, 294, 296, 297, 301, 303, 316, 318, 321, 462
خداء اعلىٰ 25, 30, 32, 38, 72, 166, 211
خديجۃ الڪبريٰ رضہ 173, 190, 196
خراسان 228, 287
خضر عليہ السلام 283, 284
خلفاء راشدين 199
خمسہ موسيٰ 27, 28, 41, 76, 85, 86, 88

د

داريوش (دارا) 89
دان (شهر) 43, 67
دانتي اليگيري 251, 281, 282
دانيال عليہ السلام 89
دائود عليہ السلام 43, 44, 64, 99, 102, 105, 365
دبوره 72
دجلہ 20
دراويدي 289
دروزي 426
درهام 456
دوستو وسڪي 420, 439
دهريو (دهريت) 90, 351, 367, 368, 378, 403, 404, 407, 415, 419, 441, 442, 447, 463, 465
ديبر 76
دين حنيفہ 192
ديواس 51
ديوهتياري 418
ديوي ماتا 22

ڏ

ڏرم 51

ڊ

ڊارون (ڏسو چارلس ڊارون)
ڊان ڪيوپٽ (ڏسو ڪيوپٽ)
ڊايوٽيما 56
ڊايونيسس 90
ڊپي تاشيد 42
ڊگرس 376
ڊڊيرات 402, 403, 404
ڊرئگن 25
ڊنس اسڪاٽس ايريجينا (ڏسو ايريجينا)
ڊنس اسڪاٽس 323
ڊوگما 144, 158, 160, 164, 216
ڊومينيڪي 301
ڊونميح 391
ڊوو بئير (ڏسو ربي)
ڊوور بيچ 420
ڊئگن (ديوتا - ديوي) 62
ڊئوڊ بن گوريان 435
ڊئوڊ جينڪنس 456
ڊئوڊ هيوم 402
ڊيڪارٽ 154, 343, 351, 367, 368
ڊي ڪارڊن 449
ڊيم جوليان (ڏسو جوليان)
ڊينس ڊڊيرات (ڏسو ڊڊيرات)
ڊينمارڪ 415
ڊينيز 158, 159, 160, 161, 162, 164, 206, 216, 241, 242, 246, 249, 264, 265, 268, 301, 304, 454

ڊينئل ڊي وليمس (ڏسو وليمس)
ڊيوڊوشس 266
ڊيوس اوٽيوسس 403

ر

رائل سوسائٽي 338، 349
رابرٽ بيلارمن (ڏسو بيلارمن)
رابرٽ نوبلي 338
رابسن (ڏسو جان رابنسن)
رابعہ بصري 271، 272
راجا ارجن 113
راسخ العقيده 34، 96، 124، 135، 301، 369
رب الافواج 36، 61، 79
ربي اشمائيل 97، 256
ربي اڪيوا 97، 103، 256، 257، 258، 259
ربي ايلي جاهہ 397
ربي ايليزر بن جودا 290
ربي جماليل 105، 107
ربي جودا 290
ربي ڊوو بئير 397، 400
ربي زادڪ 397
ربي سيموئل 289
ربي شنوئر زلمن (ڏسو شنوئر)
ربي ميناهم 397
ربي هُنا 99
ربي هيئم 398
ربي يوحانان 256
رُٿ (سواري) 80، 82، 98، 257
رفيع الشان 320
رگويد 46، 47
رچرڊ بينٽلي 358
رچرڊ روبنسٽين (ڏسو روبنسٽين)
رچرڊ رول 300، 301
رچرڊ ڪوپن 379
رچرڊ هوڪر 342
رحاب 84، 86
رحاف العقل 221
رحين ماٿري 240
رڊولف اوٽو 19، 61، 412
رشل 412
رشي (هندو پيشوا) 48، 51، 62
رضا خان (شاهہ ايران) 423
رواقي (فرقو) 122، 127، 140، 341
روبنسٽين 445، 446
روح القدس 109، 117، 146، 147، 225، 382
روزنزويگ 434، 435
روس (روسي) 149، 155، 306، 393، 433، 435، 437
روم (رومي) 95، 118، 119، 123، 125، 126، 128، 130،
135، 155، 168، 183، 239، 264
رومانوي تحريڪ 407، 414
ري (شهر) 214
ريگن 456
ريگيو 388
ريمارس 362، 363
ريني ڊيڪارٽ (ڏسو ڊيڪارٽ)
ريني ڊيڪارٽ (پيو) 354، 355، 356، 358، 360

ز

زادڪ (ڏسو ربي زادڪ)
زاراسترا 418، 420
زان پال سارتر (ڏسو سارتر)
زبور 73، 102، 106، 117
زگورٽ 21، 23، 24، 32
زرتشت (زرتشتي) 46، 276
زردشتي 219
زلمن (ڏسو شنوئر زلمن)
زمزم 192
زنزينبرگ 379
زنزينڊرف 372، 373، 375
زنوبيا راڻي 128
زونگلي 332، 333
زيد بن عمر 171
زير 320
زين ٻڌ 232، 257، 258
زيورخ 465
زيوس 31، 90

س

ساديا بن جوزف 226، 227، 228، 229، 290، 390
ساديہ گائون 294
سارتر 279، 442، 446
سارگون 60، 63
ساره رضہ 27، 34، 192
ساساني 168
ساموساتا (ڏسو بشپ)
سامي 26، 63، 108، 126، 129، 165، 186، 198، 209، 262، 289، 412
سامي عڪادي 21
سائبيريا 262
سائرس (شاهہ فارس) 85
سائرل (ڏسو بشپ)
سائرين 117
سائمين 269، 270، 303، 304
سائناگوگ (ڏسو صومعي)
سبوٿ (ڏسو رب الافواج)
سپرمئن 418، 428
سڪ مت 312
سگمنڊ فريوڊ (ڏسو فريوڊ)
سڌارٿا گوتم (ڏسو گوتم ٻڌ)
سلبن 44
سرويٽس 332، 333
سرهندي (ڏسو شيخ احمد سرهندي)
سُري 376
سريٽاڪيتو 49، 50
سسترشن 247
سڪرا 51
سڪندر اعظم 89، 120
سقراط 54، 56، 120
سلمان رشدي 183
سلونڪي 303
سليشيا 121
سليمان عليہ السلام 43، 44، 60
سماٽيالاجي 249، 304
سمٿ 428، 429، 430، 443
سميرنا 385
سميريا (سميري) 19، 20، 21
سمين (شهر) 76
سمين بن يوهي 294
سنخاريب 63
سنڌوماٽري 46
سنسار 51، 52
سنساريت 347، 393
سنساوديا 111
سنسڪرت 180
سنهدري 118
سوفوڪلز 57
سوفيا (ڏاهپ) 58، 92، 124، 125، 220، 281، 283، 297
سوڊان 421
سوڊم 27
سورج ديوتا 23، 41، 113
سورين ڪيرڪگارڊ (ڏسو ڪيرڪگارڊ)
سوزومينس 170
سوسو (ڏسو هينري سوسو)
سوسينس 333
سولومن الڪباز 314
سولومن بن جبرول 227
سولومن فارمشر (ڏسو فارمشر)
سهروردي (ڏسو يحيٰ سهروردي)
سئبيليس 128
سئفد 315، 316، 395
سئخسوني 373
سئزرلئنڊ 327، 370، 446، 450، 451
سي ايس ليوس (ڏسو ليوس)
سيپچوگنٽ 90
سيفردي (ت) 314، 316، 321، 339، 385، 386، 393
سيفر ييزيراه 261
سيفيراٽ 292، 294، 295، 316، 319، 320، 386
سي جي جنگ (ڏسو ڄنگ)
سيخسن 239
سيدون 90
سيڪيولر (سيڪيولرزم) 11، 15، 347، 393، 417، 419، 423، 426، 436، 441، 442، 445، 463

سيلسس 126، 131
سيليوقي 90
سيملي 119
سيموئل 76
سيموئل پريمو 390
سيموئل ٽيلر 396، 408، 411
سيموئل ريمارس (ڏسو ريمارس)
سيموئل ڪئنسي 384
سيموئل هرخ 432
سينٽ آگسٽين 150، 151، 152، 154، 155، 156، 157، 221، 242، 243، 247، 248، 251، 262، 264، 276، 301، 331، 335، 355، 356، 415
سينٽ باسل 144، 145، 146، 149، 158، 265
سينٽ پال 31، 107، 109، 110، 112، 114، 115، 116، 124، 127، 140، 146، 151، 152، 158، 247، 259، 264
سينٽ پئٽرڪ 242
سينٽ پيٽر 108، 117
سينٽ ٽيريسا 305، 338
سينٽ جارج 240
سينٽ جيروم 130، 147، 156، 343
سينٽ ڊيميٽروس 240
سينٽ مرڪري 240
سينٽ مئڪرس 269
سينٽ ميٿيو 107
سينٽ يوحنا 108، 116، 139
سينس جي ڪائونسل 247

ش

شام (ملڪ) 135، 168، 171
شاهه اسماعيل صفوي 309
شاهه ناصرالدين 422
شاهه ولي الله دهلوي 401
شباتائيت (شبيتائيت) 388، 390، 391، 392، 393
شبيتائي زيوي 385، 386، 387، 388، 390، 392، 393، 394، 397، 432، 464
شفن 73، 74
شدائي 80
شريعتي (ڏسو علي شريعتي)
شلرمچر 411، 412، 447
شلوه 43
شمان 153
شمائي (پيروڪار) 262
شمائي اڪبر 96، 105
شمٽ 17
شمس تبريز 287، 288
شنوئر زلمن 399، 400
شنيه 112
شِوا 112
شوپنهائر 414، 415، 419
شوليم 322، 387، 388، 392
شيبر 80
شيخ احمد سرهندي 313
شيخ الاشراق 276
شيخ الاڪبر 280
شيخم 27، 90
شيما (شيعيت) 197، 202، 203، 216، 220، 222
شيڪناه 99، 100، 101، 116، 290، 292، 295، 297، 319، 320، 322، 390، 395، 436، 438
شيما 74، 100، 101
شيور قوماهه 259

ص

صالح عليه السلام 189
صفوي گهراڻو 309، 310
صدرالدين شيرازي (ڏسو ملان صدره)
صليب (صليبي) 77، 105، 107، 108، 114، 115، 116، 121، 130، 138، 140، 143، 157، 198، 239، 274، 310، 329، 388، 429، 458
صندوق سڪينه 43
صور 44، 90
صومعي 67، 90، 95، 100، 101، 102، 118، 438
صيهون (صيهوني) 428، 435، 436، 438
صيهونيت 435، 436

ط

طائف 183، 184
طرابلس 90
طسمتسم 322، 446
طور سينا 30، 40، 41، 45، 61، 65، 86، 87، 98، 109، 117، 146، 161، 174، 180، 365، 459، 460
طيقوع 65
طيطلہ (توليدو) 233

ع

عاتڪہ ڪادشہ 390
عالم الشهادت 231
عالم الغيب 237
عالم المثال 278، 279، 310، 311، 312
عالم الملڪوت 231
عالم برزخ 9، 282
عاموس عليہ السلام 65، 66، 67، 68، 69، 77، 78
عامون (بادشاهہ) 73
عباسي (خليفا، خلافت) 197، 198، 209، 212، 222
عبراني 16، 25، 26، 30، 39، 46، 61، 68، 92، 99، 116، 126، 180، 290
عبرو 26
عبدالله بن جحش 171
عبدالله مصري 423، 425، 426، 427
عثمان بن عفان رضہ 197
عثماني (عثمانيہ) 306، 309، 310، 347، 349، 385، 386، 401، 423، 428
عدن (بهشت) 320، 366، 376
عدن (شهر - بندر) 421
عراق 168، 171، 198، 222، 237، 274، 309
عربستان 166، 167، 169، 171، 183، 194، 261
عزا(ديوي) 183، 184
عزياهہ (بادشاهہ) 60
عستر 72
عشاء رباني 9
عشيره 25، 41، 43، 44، 67، 70، 71، 73، 75
عڪادي 21
علامہ ابوالفضل 313
علامہ اقبال 427، 428
علامہ جويني 228
علت اول 17، 93، 389، 390، 444
علم الڪلام 207، 209، 212، 226، 228، 229، 233، 235، 245، 308
علوي 426
علي عليہ السلام 197، 201، 202، 217، 219
عليجاهہ عليہ السلام 44، 45، 46، 109
علي شريعتي 195، 451، 452
عمان 90
عمر بن خطاب رضہ 171، 181، 182، 197
عناقي (عناقيم) 76
عنت 19، 26، 29، 30، 41، 43، 71، 91
عهد اصلاح 428
عهدنامہ عتيق 126، 265
عيدالحصلد 117
عيسيٰ عليہ السلام 10، 11، 63، 92، 102، 105، 106، 108، 110، 112، 115، 116، 117، 122، 124، 126، 127، 128، 130، 135، 137، 138، 140، 142، 143، 144، 157، 158، 162، 164، 165، 170، 175، 181، 189، 192، 198، 201، 202، 208، 218، 240، 243، 246، 248، 261، 265، 266، 268، 269، 271، 274، 285، 302، 304

غ

غرناطہ 306، 307
غزا 76، 90، 385، 387، 457
غزل الغزلات 259
غناسطي (غناسطيت) 123، 124، 125، 129، 132، 135، 138، 151، 213، 214، 273، 291، 292، 318، 389، 410

ڪ

ڪاپرنيڪس 343، 344
ڪارپيٽي 394
ڪارٿيج 151
ڪاردازو 389، 390، 391، 392
ڪارل بارٿ 446
ڪارل رهنر 450
ڪارل ليوگر 433

كارل ماركس 407، 416، 435، 444
كارمل جبل 44، 45، 338
كارنٿين شهر 329
كارنيلس جانسن 339
كاريبو 80
كالسيدون 329
كالون 308، 321، 329، 331، 332، 334، 335، 336،
338، 339، 342، 343
كالوني(كالونيت) 77، 331، 335، 336، 384
كامل اكمل 355
كانٽ 371، 372، 375، 378، 393، 413، 431
كانسٽنٽينوپل 306
سڪائونٽ نڪولس زنزيندرف (ڏسو زنزيندرف)
ڪپل وسطو 51
ڪٿارسس 57
ڪدوش 61
ڪراميل 331، 375، 376، 377، 381
ڪربلا 198
ڪرسٽ (ڏسو عيسيٰ)
ڪرسٽوفر ڪولمبس 306
ڪرشن 112، 113
ڪرما 47، 52
ڪرماڻي (ڏسو حميدالدين)
ڪريڊر 121
ڪريڊو 121
ڪِش 21
ڪشف 58، 226، 278، 295، 341، 411
ڪشر 23
ڪعبت الله 169، 170، 171، 178، 181، 184، 192،
193، 195، 228، 280، 451، 452
ڪلارڪسن (ڏسو لارينس ڪلارڪسن)
ڪلوَري 267
ڪليرواخس 247
ڪليمنٽ 126، 128، 130، 135، 138، 144، 449
ڪليني 373
ڪليوني(ڪليونيائي) 239، 247
ڪمال اتاترڪ 393، 423
ڪنٽربري 163، 245، 462
ڪنفيوشن ازم 46
ڪنگو 24
ڪنعان(ڪنعاني) 19، 21، 25، 26، 28، 30، 32، 36،
37، 41، 42، 67، 68، 70، 72، 74، 76، 84، 296، 417
ڪوبهام 376
ڪوپ 380، 381
ڪونو(ڪوفي) 198
ڪورڊيئر 121
ڪولريج (ڏسو سيموئل ٽيلر)
ڪولوشو سلوتاتي 325
ڪولون 301
ڪومتي 426
ڪونگسبرگ 375
ڪوهن (هرمن) 433
ڪئپڊوشيا (ڪئپڊوشيائي) 17، 144، 146، 147،
149، 154، 158، 159،
ڪئلونيمس 289
ڪئمبرج 456
ڪئمپبيل 15، 256، 262
ڪئناڊا 428
ڪيٽس 408، 409
ڪيرڪيگارڊ 330، 415
ڪيريگما 144، 158، 160، 164، 216
ڪيساريا 144
ڪيلٽي 240
ڪيليپوٽ 385، 387
ڪيوپٽ 456
ڪيوسا 325

ق

قابيل 355
قاچار حڪمران 310
قادرمطلق 92، 141، 352، 359، 415، 439، 447
قاهره 217، 385، 422
قبالا 164، 239، 256، 291، 294، 307، 413، 432
قبالائي(قبالائيت) 243، 291، 296، 297، 300، 314،
316، 319، 320، 322، 329، 344، 380، 386، 388، 410،
436، 464

قديد (ماڳ - جاءِ) 183, 184
قرطبہ 235, 237
قرون وسطيٰ 14, 209, 300, 324, 325, 327, 377, 408, 427, 444
قريش (قريشي) 166, 170, 176, 177, 181, 182, 190
قسطنطنيہ 244, 268, 269, 306, 322
قسطنطين 95, 136, 138, 141
قضاوقدر 203, 204, 335, 336, 384
قم (شهر) 424
قمران (فرقو) 96
قونيہ 287
قيصرا (شهر) 122

ل

لات (ديوي) 183, 184
لاگوس 94, 116, 122, 124, 127, 128, 139, 140, 142, 144, 147, 163, 164, 175, 201, 240, 268, 419
لارڊ ڪرومر 422, 423
لارينس ڪلارڪس 379, 380, 381
لاطيني 240
لائسترا 31
لائبڊي 399
لائنز 127
لباوچ 400
لبنان 44
لبيا 117, 421
لٿر (مارٽن لٿر) 308, 321, 327, 328, 330, 332, 342, 343, 363, 375, 445
لٿونيا 386, 388
لحم 23
لحمو 23
لڊوگ فيوئربخ (ڏسو فيوئربخ)
لز 32, 33
لنز 314
لنڊن 349, 380, 452
لوٽن (بلا) 84, 86
لورحامہ 69
لوريا اسحاق (ڏسو اسحاق لوريا)
لورينزو والا 325
لوعمي 69
لوقا 106, 107, 108, 314
لووين 345
لوئس جيڪب 446
لوئس سترن 247
لوئس مئسگنن 270
ليبنز 454
ليسيئس 345, 346, 353, 354
لينٽ 374
ليوس 365
ليوسين فيبور (ڏسو فيبرور)
لِيُون 294, 295, 315
ليون آف ڪاسترو 344
ليونارڊو 145
ليونارڊو بروني 325
ليونارڊ ليسيئس (ڏسو ليسيئس)
ليونائيڊس 128
ليوياٿن 25
ليوي بن جرسن 239

م

ماتا ديوي 40
مارٽن ببر (ڏسو ببر)
مارٽن لٿر (ڏسو لٿر)
مارٽن هيڊگر (ڏسو هيڊگر)
ماگريٽ مئري الاڪوڪ 374
مارسباس 268
مارسيلس (ڏسو بشپ)
مارشل هاجسن (ڏسو هاجسن)
مارشيون 125, 126
مارشيوني 135
مارڪس سڊي 391
مارن مرسين 341, 343
مامري 31, 93
مامون رشيد 204, 213
مانا 18, 21, 29, 30, 33, 35, 41, 159
مانويت (ماني ازم) 151

مائيڪل سرويٽس (ڏسو سرويٽس)
متزوا 103, 321, 395
متزوات 452, 453
متي 108
مثنوي 287, 288
مترا 111
مجذوب 171, 272, 279, 393
محمد صلي الله عليہ وسلم 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 207, 208, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 261, 262, 270, 271, 279, 282, 285, 298, 310, 313, 416, 422, 427, 429, 451, 459, 462
محمد بن اسحاق (ڏسو ابن اسحاق)
محمد بن اسماعيل بخاري (ڏسو امام بخاري)
محمد بن سعود 401
محمد بن وهاب نجدي (ڏسو ابن وهاب)
محمد اقبال (ڏسو علامہ اقبال)
محمد رضا پهلوي 189, 310
محمد عبدالله (ڏسو عبدالله مصري)
مدائن (مدائني) 38, 189
مدينو 170, 192, 193, 270, 271
مراڪش 307, 388, 421
مردار سمنڊ 96
مردوڪ 23, 24, 25, 29, 30, 32, 36, 39, 43, 62, 70, 83, 85, 87
مرسيا ايليڊ 279
مرسيلس 42
مرقس 105, 106, 108
مُرووه (ڳُرِ - ريت) 167, 168
مريم رضہ 129, 155, 157, 259, 302, 324, 330, 334
مسجد الاقصيٰ 60
مسڪيلم 369
مسلم بن حجاج قشيري 199
مسيحا 105, 106, 113, 114, 117, 121, 165, 191, 202, 237, 259, 298, 300, 320, 329, 388, 392, 435
مشرق وسطيٰ 18, 19, 24, 28, 29, 30, 36, 42, 46, 64, 72, 78, 90, 95, 165, 209, 213, 280, 347, 348, 421, 427, 428, 437
مشڪات الانوار 231
مشل مونٽين 341, 354
مشنا 97
مصطفيٰ ڪمال (ڏسو ڪمال اتاترڪ)
معتزلي 203, 204, 205, 207, 209, 212, 213, 226, 270, 425
معيدالدين بن عربي (ڏسو ابن عربي)
مغل بادشاهہ 309, 421
مڪو 166, 167, 169, 170, 176, 183, 184, 191, 192, 193, 194, 402, 451
مقدونيا 89, 110
ملاٽيہ 280
ملان صدره (صدرالدين) 310, 311, 312, 316, 345
ملٽن 364, 365, 408
ملحد 90, 126, 402
ملڪ ڪادشيہ 390, 391
ملن شهر 151, 314
ملوين (پُل) 136
منات (ديوي) 183, 184
منگول 287, 307, 429
منسي (شاهہ يهودا) 73, 76
منصور حلاج (ڏسو الحلاج)
موپسوشيا 121
موٽ (ديوتا) 25, 26
مودينا 388
موراويا 314, 373
مورس سيرولو 456
مورس ميرليو پونٽي 442
موريا جبل 35
موزز (موسيٰ) بن جيڪب 316
موزز ٽيٽلبام 396
موزز مينڊلسن (ڏسو مينڊلسن)
موسوي شريعت 110, 190, 385
موسيٰ عليہ السلام 13, 27, 29, 30, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 61, 63, 64, 73, 74, 75, 79, 86, 87, 88,

93, 98, 105, 109, 117, 161, 170, 174, 180, 189,
192, 249, 261, 264, 283, 289, 389, 396, 433, 459
موسيٰ بن ميمون (ڏسو ابن ميمون)
موسيٰ ڪاظم عليہ السلام 217
موسيٰ ليئون وارو 294, 295, 315
موشيم 362
مولانا رومي 287, 288, 302
مولويہ (سلسلو) 287
مومو 22
موناليزا 145
مونتانزم 134, 135
مونتانس 134
مونتاني 135
مونيڪا 152, 262
مها برهما 51
مهاتما ٻڌ (ڏسو گوتم ٻڌ)
مهاتما گانڌي 427
مئخس هارخيمر 455
مئخسميلا 134
مئخسيمس 162, 165, 267, 270
مئران (مئرانو) 388, 389
مئري گلبري 378
ميٿاڊسٽ 198, 372, 378
ميٿياس گرونيولڊ 324
ميٿيورسي 338
ميٿيو (ڏسو سينٽ ميٿيو)
ميٿيو آرنلڊ (ڏسو آرنلڊ)
ميٿيو ٽنڊل (ڏسو ٽنڊل)
ميدزيبوزه 395
ميردمد 310, 312
ميرڪاهان 457
ميزوزا 101
ميسليئر 402
ميسوپوٽاما 20, 22, 26, 28, 117, 151
ميسيانزم 383
ميڪائيل عليہ سلام 365
ميمرا 116
ميموني (ڏسو ابن ميمون)
ميناهم ناهوم (ڏسو ربي ميناهم)
مينڊلسن 369, 370, 371, 393
مينڪ 20

ن

نابلوس 27
ناٿن (نوجوان) 385, 386, 387
ناگ ارجن 112
نارمن ڪوهن (ڏسو ڪوهن)
ناروچ 300, 324, 380
نازي (پوليس) 314
نازيانس 144, 148, 149
ناصرالدين (شاهہ ناصرالدين)
ناصره (نذرٿ) 106, 117, 445
نائيسفورس 268
نائيسفورس گريگورس 304
نائيسين (عقيدو) 243
نباتين 169
نتشي 407, 417, 418, 420, 427, 428, 439, 442,
444, 447, 465
نفتالي (شهر) 76
نفس اماره 51
نجد 167, 401
نخلہ 183, 184
نخمن ڪروخمل 432
نذرٿ (ڏسو ناصره)
نرواڻ 51, 52, 53, 66, 110, 111, 112, 134, 162,
254, 263, 278, 279, 331, 444
نشات ثانيہ 210, 215, 306, 308, 324, 326, 331,
339, 347
نصيري الخسري 218
نظام (چوڪري) 280, 281
نظاميہ (مدرسو) 228
نظريہ خير 55
نظريہ ڪليت 31
نڪايا 138, 141, 142, 149, 150, 462
نڪولس ڪيوسا وارو 325, 326
نڪولس ثاني (ڏسو تسر نڪولس)

نڪولس سانڊرسن 404
نڪولس ڪاپرنيڪس (ڏسو ڪاپرنيڪس)
نقراه 320
نمينا 18
نوافلاطوني(نوافلاطونيت) 158، 161، 219، 222،
227، 228، 242، 245، 276، 291، 369
نوح عليہ السلام 89، 189، 276، 360، 365
نورالانوار 277
نورمن ڪوهن 327، 377
نيبوپولاسر 75
نيبوچدنيذر (بخت نصر) 77
نيپورس 80
نيسا 144، 146، 147، 154، 161، 264، 265
نيسان 21
نيستوريس 157، 164
نيسطوري (نيسطوريت) 170، 210، 218، 268
نيسيا 329، 333
نيل ندي 36
نيوٽن (آئزڪ) 357، 358، 359، 360، 361، 368، 383،
384، 400، 402، 403، 404، 463
نيويارڪ 382، 457
نيهميا هيئم 390

و

واجب الوجود 93، 224، 277
واجدي (ڏسو فريد واجدي)
واصل بن عطا 271
والٽر پيٽر 269
والٽر هلٽن (ڏسو هلٽن)
وائيٽهيڊ 427، 449، 450
وٽفيلڊ 384
وحدت الوجودي 45، 311، 313، 451
ورڊسورٿ (وليم) 174، 396، 408، 409، 411، 412
ورقہ بن نوفل 171، 173، 188
ورمس 290
وسنزا 314
وشنو 112، 113
ولگيٽ 343
ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ (ڏسو سمٿ)
ولنا 397
ولهيم هيگل (ڏسو هيگل)
ولهيوم شمٽ (ڏسو شمٽ)
وليم بلئڪ (ڏسو بلئڪ)
وليم فرئنڪلن (ڏسو فرئنڪلن)
وليم جيمس 334
وليمس 449، 450
وليم ڪائوپر 373
وليم واگن 342
وليم ورڊسورٿ (ڏسو ورڊسورٿ)
وليم هئملٽن 445
ونسٽنلي 376، 377
ونسينٽ پال 339
وولٽيئر 366، 367، 402، 403
وولوچ 456
وولوزن 397
ويانا 314، 433
ويد 47، 112
ويداس 49
ويدانت 48
ويدڪ 47، 48
ويزلي 372، 373، 374، 375، 379، 381
ويسپازين 95
ويسل (ڏسو ايلي ويسل)
ويلٽر هلٽن 418
ويلنٽينس 123، 124

هـ

هابيل 365
هاجسن 307، 308
هاران 29، 33، 460
هارون عليہ السلام 62، 459
هاشمي (گهراٽو) 167
هالبخ 404، 405
هالميز 404
هالئنڊ 321، 386
هائي گائرن 258

هائپوستاسس 147, 149, 150
هباد 399, 400
هبل 169
هتائي 42
هتلر 194, 433
هگ ٽريور روپر 332
هگشاما 436
هربرٽ اسپينسر (ڏسو اسپينسر)
هرمن ريمارس(ڏسو ريمارس)
هرمن ڪوهن (ڏسو ڪوهن)
هرميس 31, 276
هسڪال 393
هشام بن حاڪم 206
هلٽن 300
هلده 74
هلبرخ زونگلي (ڏسو زونگلي)
هلڪياه 73, 74
هليل اڪبر 96, 105, 107
هليل زيٽلن 395
هماليه 169
همه اوست (ي) 377
همپول 300
هُنا ربي (ڏسو ربي هنا)
هنگري 438
هندو (هندومت) 14, 46, 48, 50, 69, 71, 72, 100, 110, 112, 134, 153, 164, 189, 243, 262, 312, 414
هنس ارس بلتاسر (ڏسو بلتاسر)
هنس جوناس 446
هنس ڪنگ 446
هود عليه السلام 189
هوسيع عليه السلام 67, 68, 69, 70, 71
هومر 57
هوموزين 142
هوموئيوزين 142
هئبرو(هئبرون) 26, 27, 31, 76, 82
هيگل 409, 413, 414, 420, 431, 433, 434
هيگلي 431
هيڊگر 454
هيروشاما 450
هيسيچسٽ 344
هيسيڊڪ(هيسيڊزم) 290, 394, 396, 399, 432
هيڪل سليماني 60, 307, 385
هينري برگسن (ڏسو برگسن)
هينري سوسو 300, 301
هينري ڪوربن 200
هينري نورس 362
هيئم وٽل 317, 322

ي

يام 43, 86
يثرب 170, 172, 190
يحيٰ سهروردي 226, 237, 275, 276, 278, 280, 310, 425
يربوم (جربوم) 60, 61
يرمياه عليه السلام 77, 78, 79, 80, 85, 166, 173
يروشلم(جيروسلم) 10, 35, 43, 60, 63, 66, 67, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 90, 91, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 106, 117, 118, 128, 240, 261, 388, 435
يزرعيل 92
يزيد بن معاويه 198
يسعياه عليه السلام 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 76, 77, 82, 83, 166, 173, 245
يسعياه ثاني 82, 83, 84
يسوع (ڏسو عيسيٰ عليه السلام)
يسوع بن سرا 91
يسوعي 337, 338, 352, 449, 450
يشوع (ڏسو جوشوعا)
يعقوب عليه السلام 27, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 42, 66, 102, 198, 264
يعقوب السجستاني (ڏسو السجستاني)
يعقوب بن اسحاق الڪندي (ڏسو الڪندي)
يمن (يمني) 169, 170, 321
يمر نهر 25
يوٽيشز 157, 164
يوگا (يوگي) 47, 49, 50, 52, 62, 255, 258, 267, 298, 312, 464
يوحنا (ڏسو سينٽ يوحنا)
يوحنا اصطباغي 106

يوحانان بن ذڪي (ربي) 97، 98، 108
يوسف الدجني 430
يوسياه (بادشاهه) 73، 74، 75
يوڪرين 393
يهوآڪم 77
يهواه 27، 28، 29، 30، 31، 33، 36، 37، 38، 39، 41، 42،
43، 44، 45، 46، 59، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68،
69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81،
82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 90، 91، 92، 93، 98، 104،
106، 116، 126، 449، 458، 459، 460، 462
يهواه ازم (يهوائيت) 78
يهواه سبوٿ (ڏسو رب الافواج)
يهودا 28، 60، 63، 65، 73، 76، 77، 79، 85، 106، 117
ييل يونيورسٽي 381